Digitized by Google

BIBLIOTHECA S. J.
Maison Saint-Augustin
ENGHIEN

H. 219/16

Digitized by Google

civile

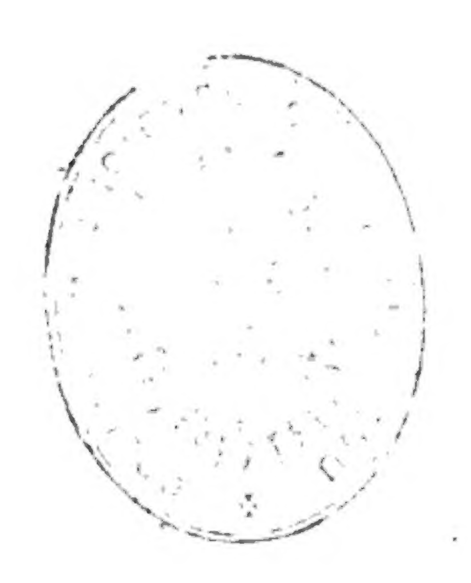
ESSAI HISTORIQUE

SUR LA

SOCIÉTÉ CIVILE DANS LE MONDE ROMAIN

ET SUR

SA TRANSFORMATION PAR LE CHRISTIANISME.



Digitized by Google

Digitized by Google

ESSAI HISTORIQUE

SUR

LA SOCIÉTÉ CIVILE

DANS LE MONDE ROMAIN

ET SUR

SA TRANSFORMATION PAR LE CHRISTIANISME

PAR

C. SCHMIDT,

Professeur à la Faculté de théologie et au Séminaire protestant de Strasbourg.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT (ACADÉMIE FRANÇAISE).

« Ubi caritas non est, non potest esse justitia. »
SAINT AUGUSTIN.

BIBLIOTHEQUE S. J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY

STRASBOURG,
C. F. SCHMIDT, ÉDITEUR, RUE DES ARCADES, 6.
PARIS,
L. HACHETTE ET COMP., RUE PIERRE-SARRAZIN, 14.
LEIPZIG,
FRÉDÉRIC FLEISCHER.
1853.

Digitized by Google

L'auteur se réserve son droit de propriété contre toute contrefaçon, de même que contre toute traduction à l'étranger.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE G. SILBERMANN.

Digitized by Google

PRÉFACE.

En 1849, l'Académie française mit au concours la question suivante : « *Rechercher l'influence de la charité dans le monde romain durant les premiers siècles de notre ère, et, après avoir établi comment, en respectant profondément le droit et la propriété, elle agissait par persuasion, à titre de vertu religieuse, montrer, par ses institutions, l'esprit nouveau dont elle pénétra la société civile*.»

Un examen attentif de ce programme m'a fait penser que, pour mieux faire ressortir ce qu'il y a eu de nouveau dans l'esprit dont la charité chrétienne a pénétré la société civile, il fallait commencer par caractériser l'esprit ancien, les doctrines et les mœurs sociales de l'antiquité. J'ai dû croire aussi que l'Académie n'entendait pas restreindre l'influence de la charité à la seule classe des indigents ; ce n'eût été qu'un des côtés de la question ; celle-ci, embrassant la *société civile* tout entière, comprend nécessairement, outre les rapports du riche et du pauvre, ceux de l'homme et de la femme, du père et des enfants, du maître et des serviteurs.

J'ai donc divisé mon travail en trois parties : La première a pour but d'esquisser en traits rapides la morale sociale ancienne, ramenée à ses sources qui sont le despotisme de l'État et l'égoïsme du citoyen. Dans la seconde, je résume la morale sociale chrétienne qui n'est qu'une application de la charité aux différentes relations de la vie ; j'en combine l'exposition avec le tableau de la vie et des institutions des chrétiens durant les premiers siècles de notre ère.

Digitized by Google

La troisième partie enfin est destinée à montrer comment les notions antiques et les lois romaines concernant la société civile ont été transformées par la charité, ou, pour parler avec le programme, comment cette société a été pénétrée d'un esprit nouveau. On voit par là que je n'ai pas pris le mot de charité dans le sens restreint d'aumône ou de bienfaisance. L'Évangile, en affranchissant les âmes et en proclamant l'égalité de tous les hommes, réhabilités dans leur dignité personnelle, a mis à la place de l'esprit despotique et exclusif du monde ancien, un principe social nouveau, celui de l'amour. Cet amour, inséparable du respect dû à tout homme, sans égard à sa condition extérieure, est la charité dans sa signification la plus haute; c'est la vertu fondamentale du christianisme, le principe et le centre de tous les sentiments qui doivent nous animer les uns à l'égard des autres. A ce point de vue, j'ai pu prendre pour épigraphe une parole de saint Augustin, disant que « là où la charité n'est pas, la justice ne peut pas être. » Dans un traité, publié à une époque difficile, un des hommes les plus distingués de notre temps a dit : « la justice est le frein de l'humanité, la charité en est l'aiguillon[1]. » L'antiquité, qui n'a voulu appliquer que le frein et qui ne s'en est servie que dans l'intérêt d'un petit nombre, a dû finir par le lâcher après s'être trompée sur sa nature et sur sa force ; c'est au christianisme qu'appartient la gloire d'avoir mis dans les âmes l'aiguillon qui les pousse au dévouement, à l'abnégation, au sacrifice, et qui rend possible le maniement du frein dans l'intérêt de tous. C'est là la vraie condition de la vie sociale; sans le sacrifice libre de l'homme pour l'homme, la

[1] M. Cousin, *Justice et charité*, Par. 1848, in-18.

Digitized by Google

société est un fait violent ou une chimère; la justice elle-même, c'est-à-dire le respect des droits individuels, a besoin d'être éclairée et vivifiée par la charité.

En me représentant l'état de la société actuelle qui n'est pas sans ressemblance avec les temps de la naissance et de la première propagation de l'Évangile, et où la charité trouve un si vaste champ pour son activité et pour ses sacrifices dans toutes les relations de la vie, il m'a semblé que l'Académie demandait moins un travail d'érudition qu'un ouvrage accessible à tout le monde, présentant une apologie historique du christianisme, basée sur l'exposition de ses effets moraux et de son influence sociale. Cette idée de faire un livre utile au grand public, m'a guidé dans le choix et dans la distribution des matériaux. Si j'avais écrit pour les seuls hommes de science, j'aurais donné à plusieurs points un développement moins considérable, tandis que certaines questions de critique auraient dû être discutées plus longuement. Toutefois, on me rendra la justice que je n'ai cité aucun fait sans l'appuyer de témoignages positifs et authentiques. Il m'eût été facile, sans doute, d'ajouter beaucoup de détails intéressants; mais, afin de ne pas dépasser la limite qu'il a fallu me tracer pour un sujet assez vaste par lui-même, je me suis borné à ce qui m'a paru le plus propre à caractériser les tendances et les époques dont j'ai dû m'occuper. Plusieurs des points qui rentrent dans la question générale, ont été traités d'ailleurs, avec une grande supériorité de talent et de science, dans des ouvrages spéciaux, tels que ceux de MM. Villemain, Troplong, Naudet, Wallon, Moreau-Christophe, Martin, etc. Il ne me restait à faire qu'un tableau d'ensemble, propre à éveiller l'attention sur

Digitized by Google

les transformations sociales opérées par l'influence du christianisme. Je me suis abstenu enfin de faire des applications au temps présent, non-seulement parce que le programme ne les demandait pas, mais aussi parce que je suis persuadé que, dans un ouvrage historique, elles sont inutiles aux lecteurs qui savent faire la comparaison du passé avec l'époque où ils vivent.

C'est bien plutôt à mon désir de faire quelque bien, qu'au mérite de mon travail en lui-même, que je dois attribuer le succès que celui-ci a obtenu auprès de l'Académie française. A la suite d'un rapport, trop bienveillant pour moi, présenté par son illustre secrétaire, M. Villemain, ce corps éminent a décerné *ex æquo* le prix au mémoire de mon honorable collègue dans l'enseignement théologique, M. Chastel, de Genève, et au mien. Je manquerais à mon devoir, si je ne saisissais pas cette occasion pour exprimer à l'Académie mes vifs remercîments pour la distinction qu'elle a accordée à mon livre. Je n'ai pas la prétention de m'imaginer que cet honneur doive le mettre à l'abri de toute critique; tout ce que je souhaite, c'est que le public, à son tour, me tienne compte de mon intention de vouloir contribuer à la propagation des idées et des sentiments qu'inspire la charité chrétienne, et dont beaucoup de nos contemporains ne sont pas encore suffisamment pénétrés.

Mars 1853.

Digitized by Google

ESSAI HISTORIQUE

SUR LA

SOCIÉTÉ CIVILE DANS LE MONDE ROMAIN

ET SUR SA

TRANSFORMATION PAR LE CHRISTIANISME.

LIVRE I.

LA SOCIÉTÉ CIVILE PAÏENNE.

INTRODUCTION.

A l'époque où parut le christianisme, Rome était au comble de sa puissance et de sa gloire. La plus grande partie de la terre alors connue obéissait à ses lois ; sa civilisation, avec ses qualités comme avec ses vices, s'était établie en Europe, en Asie, dans l'Afrique septentrionale ; partout où ses légions avaient planté leurs aigles victorieuses, ses institutions, ses mœurs, son langage même, les avaient suivies, et le monde n'était pas seulement devenu romain de nom, mais d'esprit et de fait. L'état social et moral de l'Empire était le même en Orient comme en Occident ; il était le résultat d'un travail de fusion entre la civilisation de la Grèce et celle de Rome républicaine. Cette fusion n'avait pas eu de peine à s'accomplir, car, malgré la différence entre le génie romain et le génie grec, les deux civilisations reposaient l'une et l'autre sur le même principe fondamental. Pour reconnaître ce principe, comme, en général, pour

Digitized by Google

caractériser l'esprit de la société romaine dans les siècles qui doivent nous occuper, il ne sera pas nécessaire de remonter jusqu'aux traditions héroïques des âges primitifs. Nous n'avons pas à rechercher les germes à moitié perdus dans l'ombre des mythes ; il nous importe de suivre les développements historiques de ces germes , d'un côté dans les institutions qui ont donné aux mœurs une sanction légale, d'autre part dans les opinions des philosophes qui ont justifié par leurs théories à la fois les lois et les mœurs. C'est à cette double source que nous puiserons les éléments pour recomposer le tableau de la vie et de l'esprit de la société romaine ; nous ferons ressortir les idées généralement répandues sur les hommes et leurs relations entre eux dans la vie civile ; nous réunirons ainsi les principaux traits de la morale sociale antique. Les faits historiques confirmeront les résultats de cette étude, toute l'histoire intérieure de la société païenne nous apparaîtra comme le fruit inévitable, comme la conséquence fatale de l'esprit et des principes sociaux de l'antiquité ; la moralité des anciens ne sera pas autre que leur morale, ou pour parler plus exactement peut-être, dans leur morale, nous ne verrons que l'expression de leur moralité réduite en système ou formulée par des lois.

CHAPITRE I.

PRINCIPE ET BUT DE LA MORALE SOCIALE ANTIQUE.

§ 1. *Le bonheur.*

Dans l'antiquité, l'homme cherchait, comme aujourd'hui et comme toujours, les moyens de se rendre heureux. Le but de la vie est le bonheur : telle était la règle de conduite et le principe moral des individus. Ne vivant que dans la na-

Digitized by

ture extérieure, ne connaissant que peu les domaines intimes et impérissables de l'âme, le païen ne cherchait en général ce bonheur qu'au dehors, dans la jouissance plus ou moins matérielle des sens. Par sa nature, cette jouissance est égoïste; tout est rapporté au désir individuel, point de départ et centre de toute activité; le moi règne en maître; son règne est exclusif: il méprise ceux qu'il emploie à son service s'ils ne sont pas assez forts pour se faire craindre, et il hait ceux qui osent lui opposer de la résistance. Nous ne tarderons pas à voir que c'est en cela que se résume toute la morale sociale de l'antiquité dont le principe n'est autre que l'égoïsme. Des philosophes, tels que Démocrite, Aristippe, les sophistes, ont déclaré sans détour que l'activité humaine n'a pas d'autre but que de chercher le bonheur dans la jouissance; ils ont été les fidèles interprètes de l'opinion de ceux qui possédaient les moyens de se rendre heureux dans le sens de l'antiquité païenne.

D'autres philosophes, moins matérialistes, ont essayé de tempérer le principe de la morale antique par des définitions moins vulgaires du souverain bien; mais eux aussi n'ont pas pu s'élever au-dessus des exigences de l'égoïsme; s'ils parlent de la possibilité d'un bonheur moins sensuel, ils n'en laissent pas moins subsister à côté de lui la jouissance extérieure; ils renvoient l'homme à la vertu, mais leur vertu n'est ni intime ni dégagée de tout alliage impur; leur morale, basée sur l'amour du moi, ne connaît pas les devoirs envers tous les hommes, elle consacre le mépris des faibles et la haine des ennemis; elle ne tend pas à réaliser la vraie justice. C'est une morale dominée par les faits existants et imaginée dans le but de leur servir de sanction et d'appui philosophique; ce n'est pas une doctrine *supérieure* à ces faits, destinée à les corriger et à les transformer. On n'attendra pas de nous, à cet endroit, des développements détaillés sur les systèmes moraux de l'antiquité; il nous suffira

1.

Digitized by Google

d'en rappeler les principes fondamentaux, en réservant pour la suite de ce travail les idées des philosophes sur les rapports sociaux et les différentes classes des hommes ; nous nous bornons à dire ici que ces idées pratiques, loin d'être des conséquences des spéculations plus pures auxquelles se sont élevés plusieurs parmi les anciens sages, ne sont que la justification théorique des mœurs et des institutions de l'antiquité. Socrate place le bonheur dans la sagesse, dans la connaissance de la raison suprême, de Dieu ; pour lui, cette connaissance du bien est inséparable de la pratique du bien, la sagesse est une avec la vertu ; mais on lui demande en vain un enseignement précis sur ce qui est bon et juste dans la vie ; il laissait à cet égard ses disciples dans le doute, ou plutôt ce doute ne s'élevait pas même dans leur âme, car Socrate ne recherchait pas avec eux si les mœurs et les lois étaient conformes ou non à la vertu et à la sagesse. Platon combat, il est vrai, l'opinion que la jouissance est le souverain bien ; il dit, à son tour, que la vertu est le seul bonheur de l'âme, et que Dieu est le bien suprême ; il a de belles aspirations vers ce Dieu, dans lequel il reconnaît la perfection infinie ; mais, si dans ses spéculations, il sait s'élever à une certaine hauteur, il retombe dans l'égoïsme païen, dès qu'il touche aux questions pratiques et sociales ; nous verrons cet égoïsme le poursuivre jusqu'au milieu de ses utopies sur l'idéal de la société. Quant à Aristote, il n'est pas utopiste ; instruit par l'expérience, il constate que c'est en vue du bonheur que les hommes accomplissent tous leurs actes, et il trouve le bonheur précisément dans cette activité pratique de l'homme ; seulement, il veut que nos actions soient conformes à notre nature raisonnable ; l'homme sera d'autant plus heureux, que cette activité raisonnable se développera et se rapprochera davantage de la vertu pure. Il semblerait, d'après cela, que la pratique de la vertu devrait être la source du bonheur ; mais cette vertu elle-même n'est

Digitized by

qu'extérieure, son principe ne réside que dans les désirs et dans les intérêts de l'homme, dans son égoïsme ; cela ressort de l'opinion d'Aristote que l'utile est la mesure du juste, et que c'est par l'observation du jugement des hommes qu'on peut trouver le milieu entre les extrêmes et discerner ce qui est mauvais de ce qui est bon ; le principe moral ne se fonde ainsi, en dernière analyse, que sur l'intérêt personnel éclairé par l'expérience. Le stoïcisme paraît s'élever au-dessus de ces calculs d'une prudence intéressée ; pour lui, la règle de l'homme qui aspire au bonheur que donne la vertu, est de vivre conformément à la nature intelligente de l'âme ; la perfection de cette nature est la vertu suprême, et dans la pratique de celle-ci consiste le bonheur suprême ; or, la perfection de la nature intelligente, c'est d'être inaccessible à toutes les impressions des choses et des accidents extérieurs, la vertu et le bonheur résident par conséquent dans le calme de l'âme, dans l'immobilité de l'esprit, résistant aux passions et demeurant imperturbable au milieu des affections, quels qu'en soient l'objet ou la cause. Pour conserver ce calme précieux, le stoïcien ne faisait du mal à personne, afin de ne fournir à personne l'occasion de le troubler lui-même par des offenses ou par des plaintes. C'est donc encore l'intérêt personnel qui inspire le stoïcien ; son système n'est pas moins basé sur l'égoïsme que tous les autres. Il en est de même de la nouvelle Académie qui, se rattachant en partie au stoïcisme et en partie aux doctrines des péripatéticiens, cherchait à concilier le devoir et l'intérêt, le juste et l'utile ; c'était l'école des hommes du monde, préoccupés en toutes choses d'une apparence extérieure irréprochable ; Cicéron en est le principal représentant. La morale de ce philosophe se résume dans le précepte de vivre honnêtement, c'est-à-dire, selon lui, conformément à la nature intelligente ; honnête est ce qui est louable en soi, sans aucun égard à l'utilité matérielle ; on le reconnaît, en

Digitized by Google

consultant le commun jugement des hommes; ceux-ci sont généralement d'accord pour blâmer ou trouver honteux ce qui est mauvais, et pour louer ou honorer ce qui est bon. Cicéron se croit donc fondé à dire que les termes de bon et d'honorable sont synonymes, aussi bien que le sont ceux de honteux et de mauvais. Revenant alors à l'utilité, dont la morale ancienne ne pouvait vaincre les exigences, il trouve que ce qui est bon est utile, et, le bon étant ce qui est honnête, il en conclut en définitive que tout ce qui est honnête est en même temps utile. Nous aurions peu à redire à ce principe, si, pour la mesure de l'honnête, le philosophe romain nous indiquait autre chose que le jugement des hommes, communément si trompeur et si contradictoire; s'il n'y a pas de mobile supérieur à l'amour du moi, chacun est porté à ne trouver honnête et bon que ce qui flatte ses désirs; on se borne à éviter extérieurement ce qui choquerait la foule, on se contente de ce décorum, pour lequel Cicéron réserve tout son enthousiasme de moraliste homme du monde. Si on a la conscience de garder le décorum, on peut même se mettre au-dessus du jugement public; c'est en ce sens que Cicéron assure que, pour vivre heureux, il suffit du tranquille contentement que donne la vertu par elle-même, pratiquée gratuitement, c'est-à-dire sans la recherche, soit d'un bénéfice extérieur, soit même d'une satisfaction plus intime[1]. On voit ce que devient la conciliation de l'honnête et de l'utile, du devoir et de l'intérêt dans cette morale, aussi égoïste que toutes celles de l'antiquité. Il est évident que, dès qu'on tente cette conciliation, on est infailliblement amené à sacrifier le devoir à l'intérêt personnel; le devoir ne commencera que lorsque l'intérêt ne s'y opposera pas, et pourvu que le décorum soit observé, on sera parfaitement

[1] *Acad. Quæst.*, l. IV, c. 46, t. X, p. 131. *Tusc. Quæst.*, l. V, t. X, p. 534 et suiv.

libre dans ses actes. La moralité, d'après Cicéron, se mesure ainsi à l'approbation des hommes ou au moins à l'absence de leur blâme ; c'est surtout une règle de conduite pour l'homme du monde, pour celui qui, occupant une position élevée dans la société, est exposé plus que d'autres aux regards et aux critiques de la multitude.

Dans le rapide examen que nous venons de faire, nous nous sommes borné à rappeler les représentants les plus éminents de la pensée antique ; si le principe moral d'hommes aussi instruits et aussi sages n'a pas pu s'affranchir de l'égoïsme, du désir de jouir d'un bonheur incontesté, la règle de conduite de ceux qui étaient étrangers à la philosophie n'a dû être ni plus sévère ni plus sûre.

§ 2. *L'État.*

En considérant ce caractère de la morale ancienne, on pourrait être tenté de croire que ce n'était qu'une morale destinée aux individus, qui ne leur imposait aucun devoir social, aucune obligation réciproque. Mais il y avait un égoïsme supérieur à celui de l'individu, c'était l'égoïsme de l'État. On s'en convaincra, dès que nous aurons dit la manière dont les philosophes, organes sous ce rapport de l'esprit général de l'antiquité, envisageaient le moyen de la réalisation du bonheur individuel. Ce moyen, c'est pour eux l'État ; vivre dans un État bien organisé, c'est la plus haute condition du bien-être de l'homme[1]. Cette idée, vraie dans un certain sens, cesse de l'être quand elle est destinée, comme chez les anciens, à justifier la suprématie de l'État aux dépens des droits des individus. Aristote est le premier qui exprime philosophiquement la pensée politique qui était à la base de

[1] Plat., *De Rep.*, l. VI, p. 342 et suiv.

Digitized by Google

l'ordre social grec ; l'État, dit-il, existe rationnellement avant les individus qui le composent, de même que le tout existe comme tel avant d'être divisé en ses parties ; il est, par sa nature, supérieur à ses membres qui se doivent à lui, parce qu'ils ne sont que par lui ; il est la condition de leur existence, de leur développement, de leur prospérité[1]. Toute l'organisation des États anciens reposait sur cette idée ; de même que la partie n'est rien sans le tout, on croyait que l'homme n'est rien en dehors de ses relations comme citoyen, que son existence dépend uniquement de celle de l'État, et que celui-ci est antérieur et supérieur à toute personnalité individuelle ; celle-ci s'absorbait entièrement dans la communauté politique. Platon, dans ses spéculations sur la République modèle, n'a pas su se détacher de ce fait d'un État anéantissant l'individualité de ses membres ; son idéal, c'est l'idéal de l'égoïsme public, ou, pour mieux dire, l'idéal des égoïsmes réunis d'un certain nombre d'hommes privilégiés ; l'État antique n'a pas été autre chose. Pour Platon, cherchant les conditions de la République parfaite, l'État est tout ; il est le but unique de toute l'activité de ses membres ; il n'y a rien qui ne doive lui être sacrifié ; ceux qui ne peuvent pas le servir, n'ont pas de raison d'être, la politique permet de les mépriser, si elle ne commande pas de les exterminer. De même que l'État *est* tout, il *possède* aussi tout ; avoir une propriété particulière, n'est pas un droit naturel, ce n'est pas même un privilége, c'est une marque d'infériorité ; il n'y a que ceux qui sont exclus de la communauté de l'État, c'est-à-dire ceux qui travaillent, les laboureurs, les industriels, qui puissent posséder quelque chose en propre ; les vrais membres de l'État ne travaillent pas, ils n'ont plus de propriété individuelle, ils ont tout en commun, même les femmes ; la fa-

[1] *Polit.*, l. I, c. 1, § 11, p. 6.

Digitized by Google

mille est détruite pour eux, leurs enfants appartiennent à l'État, ils sont le bien de tous. Le bonheur suprême consiste à diriger un État pareil, et celui qui est le plus apte à cette direction, le roi parfait, c'est le philosophe. Ce roi parfait ne doit songer qu'à la prospérité de l'État; il lui importe peu que l'individu soit heureux, pourvu que l'État prospère, fût-ce même au détriment de beaucoup de ses membres, de classes tout entières; l'État, en définitive, ne se compose que d'un petit nombre d'hommes, d'une aristocratie divisée en castes, auxquelles on appartient sans pouvoir s'en affranchir. L'individualité humaine est ainsi profondément méconnue, sacrifiée à une communauté chimérique, dans laquelle il n'y aurait de réel que l'égoïsme de ceux qui en profiteraient et la misère des autres. De cet égarement du grand philosophe découlent les erreurs de sa morale sociale; nous en verrons plus bas les preuves. Nous ne pouvons pas savoir jusqu'à quel point Platon désirait ou non la réalisation de son utopie, dont le principe du reste était tout à fait conforme à l'esprit antique; ce que nous savons, c'est qu'il enseignait que, lorsque la marche des choses dans un État ne convient pas au sage et qu'il ne peut rien y changer, il doit se retirer de la vie publique pour ne plus songer qu'à ses affaires propres, en abandonnant à sa ruine l'État qui ne peut plus lui être utile[1]. Platon a suivi lui-même ce conseil peu généreux à l'égard de sa ville natale[2]. Par ses théories, comme par son exemple, il a donné à la philosophie politique et peut-être à la civilisation grecque elle-même une direction qui s'est de plus en plus éloignée des anciennes mœurs plus patriotiques. Son école ne pouvait convenir qu'à

[1] *De Rep.*, l. VI, p. 344.

[2] Niebuhr reproche vivement à Platon d'avoir été un mauvais citoyen. *Kleine hist. und philolog. Schriften.* Bonn 1828, in-8°, t. I, p. 470 et suiv.

Digitized by Google

l'aristocratie qui y apprenait à s'élever par le dédain au-dessus de la corruption croissante du peuple, et qui seule en eût profité si la République platonicienne avait pu être réalisée ; ce n'était pas une école où l'on eût pu apprendre l'énergie et le dévouement nécessaires pour sauver ses concitoyens de leur perte. Les anciens déjà se sont demandé si la philosophie de Platon n'a pas inspiré plus de tyrans que d'ennemis de la tyrannie. Plutarque ayant réuni les noms de quelques amis de la liberté, sortis des rangs des platoniciens, Athénée y opposa une longue liste d'oppresseurs formés à la même école[1].

Le conseil donné au sage d'abandonner l'État à sa ruine quand il ne peut pas l'empêcher, n'était pas l'opinion générale. Platon lui-même exprimait cette dernière, en disant que l'activité humaine ne doit avoir pour objet que le bien de l'État, et que le but le plus élevé de la vie est de servir la patrie à laquelle on appartient[2]. Aristote est plus formel encore : nul ne doit penser qu'il est quelque chose pour lui-même, qu'il a une valeur, un droit individuels ; chacun n'est quelque chose qu'en tant qu'il est une partie du tout ; il ne doit donc pas rechercher ce qui lui est personnellement utile, mais se consacrer tout entier à l'utilité commune[3]. Cette dernière est la seule vraie mesure de ce qui est juste ; c'est sur elle que doivent se régler tous les rapports et tous les devoirs sociaux. Déjà Socrate s'était contenté de renvoyer aux lois de l'Etat ceux qui veulent savoir ce qui, dans la pratique, est bon et juste[4]. Les mêmes idées ont été reproduites par Cicéron ; il reconnaît, il est vrai, que, pour dé-

[1] Athen., l. XI, c. 119, t. IV, p. 389. Plutarch., *Adv. Colotem*, c. 32, t. XIV, p. 194.

[2] *De Republ.*, l. VI, p. 342; l. VII, p. 424

[3] *Polit.*, l. VIII, c. 1, p. 244.

[4] Xenoph., *Memor.*, l. IV, c. 4, § 12, t. IV, p. 238.

couvrir l'origine de l'État, il faut remonter au besoin naturel de sociabilité commun à tous les hommes; mais, de même que les philosophes de la Grèce n'ont eu en vue, en parlant de l'État, que les républiques d'Athènes ou de Sparte, Cicéron, à son tour, confond l'idéal de l'État avec la république romaine, et trouve que servir Rome est le plus noble but de l'activité d'un homme[1].

Dans l'antiquité, tout disparaît ainsi dans l'État; c'est lui qui réclame et qui absorbe toutes les forces vitales de ses membres; l'individu n'est rien par lui-même, il n'a une valeur que comme citoyen, il n'est une personne que dans la communauté de l'État; en dehors de cette communauté, il est ignoré, méprisé, foulé aux pieds par l'État comme par ceux qui ont le privilége d'en faire partie. Il résulte de là que la morale antique ne connaît pas d'autres devoirs sociaux que des devoirs envers l'État, pas d'autres vertus que des vertus politiques. Étant essentiellement un *animal politique*[2], quels autres devoirs et quelles autres vertus l'homme aurait-il dû pratiquer? Platon, Aristote, les stoïciens, Cicéron, ne connaissent pas d'autres vertus que celles du citoyen, la sagesse, le courage, la modération, la justice; ce sont les seules nécessaires à celui qui veut participer à la direction des affaires publiques; l'homme qui les possède et qui y joint le décorum, l'ornement de la vie, est l'homme modèle, le parfait citoyen[3].

L'histoire tout entière des beaux temps de la Grèce et de Rome est témoin que les vertus qui se sont le plus développées ont été les vertus politiques. Le principe de la grandeur des républiques anciennes a été précisément cette union indissoluble de la personnalité du citoyen avec l'État; l'indi-

[1] Voy. ses traités *De Legibus* et *De Republicâ*.

[2] *Polit.*, l. I, c. 1, § 9, p. 5.

[3] Cicero, *De Off.*, l. I, c. 6 et suiv., c. 27, t. XII, p. 11 et suiv., p. 42.

Digitized by Google

vidu n'était grand que lorsqu'il acceptait cette position avec toutes ses conséquences, et qu'il savait vivre et mourir pour l'État auquel il appartenait et qui seul avait le droit de disposer de lui. Aussi l'antiquité ne reconnaissait-elle comme services rendus à la patrie que le gouvernement de la république ou la défense du sol; la tombe d'Eschyle rappelait qu'il avait combattu à Marathon, elle ignorait sa gloire comme poëte. D'un autre côté, l'État antique n'admettait pas qu'une vertu individuelle s'élevât au-dessus du niveau commun: il bannissait Aristide et condamnait Socrate à mort.

On ne doit pas s'étonner qu'au nombre des vertus politiques on ne voie pas figurer l'amour de la patrie; Aristote et Cicéron ne se doutaient pas qu'il pût y avoir des citoyens sans patriotisme; l'homme, étant absorbé par l'État et devant s'identifier avec lui, ne pouvait pas ne pas se sentir attaché à cette communauté à laquelle il devait son existence et dont il partageait la gloire. Mais, plus tard, lorsque les liens se furent relâchés par l'effet de la corruption des citoyens et de la décadence de l'État, Tacite rappela à son siècle que la plus haute de toutes les vertus était l'amour de la chose publique, la piété envers la patrie; reproduisant une dernière fois le caractère de la Rome antique, il voulait que l'utilité et l'honneur individuels fussent subordonnés sans restriction à l'honneur et à l'utilité de l'État; la vertu n'était pour lui que le libre sacrifice de tous les intérêts particuliers aux intérêts de Rome. Il y a de la noblesse sans doute dans les efforts du grand historien de rallumer un patriotisme qui s'éteignait de jour en jour davantage; mais ces efforts ont dû être impuissants, car si les Romains, du temps de Tacite n'avaient plus les vertus des siècles passés, Rome aussi n'était plus la Rome ancienne; il aurait fallu avoir un dévouement plus sublime et plus pur que le patriotisme antique, pour se sacrifier pour le bien d'hommes corrompus

Digitized by Google

et se courbant lâchement sous de vils despotes. Cicéron déjà avait entrevu cette insuffisance de la vertu politique; il aurait voulu la fortifier par l'appui de la religion; aux mobiles tirés des besoins de l'État, il avait ajouté un mobile d'une nature plus intime, la crainte des dieux; elle devait se joindre à l'amour de la patrie, pour porter les hommes à respecter les transactions sociales et à ne pas commettre des crimes publics[1].

§ 3. *Les citoyens. — Les étrangers. — Les riches.*

Nous venons de voir que le bonheur de l'individu par la vertu est lié au bonheur public, et que celui-ci résulte de quelques vertus sociales pratiquées par tous ceux qui font partie de l'État. Mais cet État, de qui se compose-t-il? peut-il par sa nature accueillir en son sein *tous* les hommes? en d'autres termes, *tous* les hommes sont-ils capables de vertu et peuvent-ils par conséquent aspirer au bonheur? Non, l'antiquité civilisée proclame, par la bouche des hommes les plus sages, que le bonheur n'est que pour le Grec, pour le Romain, parce que la communauté de l'État, aussi égoïste que les individus, n'est réservée qu'au citoyen de la patrie. Les autres peuples sont des barbares; ils sont moins que des ennemis, ils sont au-dessous de la race humaine, le Grec, le Romain sont seuls des hommes. Le barbare, c'est-à-dire l'étranger, est par sa nature sur le même rang que l'esclave; il n'a rien qui le rende capable de commander, il est fait pour servir; rien n'est plus juste que de dominer sur les étrangers ou de les vendre comme esclaves; ils ont tort de s'y refuser, car la nature ne les a pas destinés à autre chose. C'est là l'opinion de Socrate et d'Aristote[2].

[1] Cicero, *De Legibus*, l. II, c. 7, t. XI, p. 370.

[2] Socrate, chez Xénophon, *Mem.*, l. II, c. 2, § 2, t. IV, p. 83. Arist., *Polit.*, l. I, c. 1, § 5, p. 4.

Digitized by Google

Platon y joint la sienne : si, selon lui, les Grecs ne doivent pas mutuellement se réduire en servitude, parce qu'ils sont tous également hommes, ils n'agiront que conformément à la justice en tournant leurs armes contre les barbares pour les asservir[1]. Le mépris des étrangers, dont l'histoire de la Grèce offre tant d'exemples, a été professé au même degré à Rome ; il a été la cause de toutes ces guerres injustes, de toutes ces violations du droit des gens dont le souvenir pèse sur le nom romain. Cicéron approuve comme juste et naturelle la soumission des autres peuples à Rome ; étranger et ennemi sont encore synonymes pour lui ; il ne veut pas que celui qui n'est pas citoyen soit traité comme tel[2]. Les peuples antiques ont été loués souvent pour leur hospitalité ; s'ils l'ont exercée, ils ne l'ont fait que dans des cas exceptionnels et rares ; car celui qui méprise le barbare comme étant de condition inférieure, ou qui ne voit en lui qu'un ennemi naturel, comment se sentirait-il porté à lui faire du bien ? Quand les anciens parlent d'hospitalité, ils la réduisent au devoir de recevoir avec éclat des hôtes illustres, surtout des concitoyens riches et considérés, pour que l'honneur en rejaillisse sur la République[3] ; ce n'est pas par bienveillance, mais par ambition nationale, que l'hôte est accueilli ; on lui ouvre la maison, non parce qu'il est homme, mais parce qu'il est illustre ; l'hospitalité n'est donc pas une obligation pour tout le monde, elle n'est possible qu'au riche et n'est pour lui qu'un devoir accidentel, dont l'accomplissement dépend de la qualité de son hôte.

L'étranger est ainsi exclu de l'État grec et romain et par conséquent du bonheur, dont, selon la sagesse antique, l'État était la condition suprême. Mais, au moins, tout Grec,

[1] *De Rep.*, l. V, p 294.
[2] *De Off.*, l. I, c. 12 ; l. III, c. 11, t. XII, p. 19 et 130.
[3] Cicero, *De Off.*, l. II, c. 18, t. XII, p. 99

Digitized by Google

tout Romain aura sa place dans l'État et sa part au bonheur? On a tellement l'habitude de parler de la liberté des républiques de l'antiquité qu'on pourrait en effet être tenté de croire que tout homme y était un citoyen heureux et libre. Toutefois, il n'en est rien. Dès que, dans une société, la personnalité est méconnue, dès que l'État est représenté comme supérieur et antérieur aux individus, on peut admettre d'avance qu'il n'y aura pas de vraie liberté pour tous. Dans l'antiquité, la valeur de l'homme est déterminée par des circonstances extérieures et fortuites; il n'est pas respecté à cause de la dignité de la nature humaine, il ne l'est qu'en proportion de la position qu'il occupe dans l'État; l'homme comme homme n'est rien, il n'est quelque chose que comme citoyen; or, cette qualité n'appartient pas à tout habitant. N'oublions pas que le but de l'État, étant le bonheur du citoyen, le meilleur État sera celui où le citoyen trouvera la plus grande somme d'avantages en retour de ses vertus politiques. Mais, selon les anciens, l'exercice de ces vertus demande du loisir; on ne sera donc citoyen qu'autant qu'on aura du loisir, c'est-à-dire qu'on n'aura pas de préoccupation, pas de souci au sujet de l'existence; la qualité du citoyen, dit Aristote, n'appartient qu'à ceux qui n'ont pas besoin de travailler pour vivre[1]. Pour vivre sans travail, il faut avoir de la fortune; de là le principe que c'est la propriété qui fait le citoyen, et, comme l'homme n'est respectable que par sa position dans l'État, celui qui possède assez de bien pour n'être pas obligé de travailler, est seul un homme digne d'estime. Platon ne le cache pas: quoique, pour sa République idéale, il demande la communauté des biens, il déclare que dans l'ordre établi l'homme riche doit être seul considéré comme bon citoyen; c'est lui seul dont la vie a un but, celle de l'homme qui travaille n'en

[1] *Polit.*, t. III, c. 3, § 2, p. 75.

Digitized by Google

a point[1]. A Rome, nous rencontrons les mêmes principes; là aussi la considération personnelle ne s'attache qu'à la propriété, aux richesses, au nombre des esclaves. La fortune tient lieu de vertu et de probité; on n'est estimé qu'en raison de ce qu'on possède[2]. Rien de plus naturel, d'après cela, que l'ardeur avec laquelle on se servait, en Grèce comme à Rome, de tous les moyens pour amasser des richesses; selon Cicéron, la sagesse commandait d'augmenter sa fortune, pourvu qu'on le fît sans injustice[3].

La conséquence inévitable de cette manière de mesurer à la fortune la capacité civique et l'estime due à l'homme, était l'orgueil du citoyen dans les États antiques. Le citoyen seul est vraiment homme; lui seul peut pratiquer la vertu; c'est pour lui seul que l'État a des garanties protectrices, et, comme nous l'avons dit plus haut, l'État n'est que la réunion de ceux qui ont la qualité de citoyen; tous les autres habitants du pays sont en dehors de l'État; dans son égoïsme politique, il les repousse, de même que le citoyen, dans son égoïsme individuel, les méprise tout en les employant à son service. Le citoyen, se voyant placé si haut dans l'État, n'avait en vue que la grandeur de la patrie, parce que cette grandeur était aussi la sienne; dans sa vie, tout extérieure, il évitait ce qui était bas, *servile*, *barbare*, pour ne rechercher que ce qui pouvait ajouter à l'éclat de son nom. Cet orgueil était la vertu que les philosophes recommandaient sous le nom de grandeur d'âme; leur magnanimité était bien différente de ce qu'on appelle ainsi dans les langues modernes, transformées par l'influence du christianisme;

[1] *De Republ.*, l. III, p. 168.

[2] Horat., *Sat.*, l. I, sat. 1, v. 61 et 62. Un ancien poëte avait déjà dit: « *Ubique tanti quisque, quantum habuit, fuit.* » Seneca, *Ep.* 115, t. IV, p. 96.

[3] Cicero, *De Republ.*, l. III, c. 9.; éd. Lemaire, p. 303.

ce n'était que le contentement du citoyen fier de servir sa patrie par ses vertus aristocratiques, observant avec soin le décorum extérieur et regardant avec un suprême dédain tous ceux qui n'étaient pas assez riches pour partager avec lui les avantages de son titre; l'humilité, c'est-à-dire l'infériorité de la position était un sujet de mépris pour les philosophes du paganisme[1]; à leur point de vue purement extérieur, ils ne se doutaient pas que le nom d'humilité pût être donné un jour à une des vertus les plus pures; la bassesse des sentiments était inséparable pour eux de la bassesse de la condition.

§ 4. *L'amitié.* — *La vengeance.*

Avant d'examiner comment cette morale égoïste et orgueilleuse de l'antiquité envisageait les humbles, c'est-à-dire ceux qui n'étaient pas citoyens ou qu'on ne jugeait pas dignes de l'être, nous devons indiquer les principes qui dirigeaient les citoyens dans leurs relations entre eux-mêmes. Nous n'avons pas en vue les rapports officiels ou d'affaires, réglés et protégés par des lois, et dans lesquels deux hommes pouvaient se trouver en présence l'un de l'autre sans cesser de se regarder avec la plus complète indifférence; nous ne voulons parler que des rapports basés sur des sentiments réciproques, soit de bienveillance, soit de haine.

Le mobile de tous les actes du citoyen était l'égoïsme; cet égoïsme individuel n'était dominé que par l'intérêt despotique de l'État; cependant, quelque puissant qu'il fût dans toutes les circonstances où cet intérêt n'était pas en jeu, il ne pouvait pas étouffer complétement le besoin de sympathie qui porte les hommes à s'unir les uns aux autres; seulement il retenait ce besoin dans des limites étroites. Le sentiment naturel de bienveillance se manifestait sous la forme de l'amitié; mais, incapables de briser les liens de

[1] P. ex. Cicero, *Tusc. Quæst.*, l. V, c. 10, t. X, p. 543.

Digitized by Google

l'orgueil politique, les plus sages même parmi les païens ne jugeaient l'amitié possible qu'entre égaux[1]. On ne croyait pas que des hommes de condition sociale différente pussent se sentir attirés les uns vers les autres, et qu'un citoyen riche et puissant pût éprouver une affection plus intime pour un autre plus faible et plus pauvre que lui. On disait bien que l'accord des âmes et la vertu étaient les conditions de la véritable amitié; mais les belles pages que les philosophes ont écrites sur cette matière ne produisent plus tout à fait la même impression, dès qu'on se rappelle le caractère aristocratique de la vertu ancienne. En outre, en allant au fond de la chose, on est forcé de reconnaître que chez ceux mêmes qui parlent avec le plus de chaleur du bonheur de l'amitié, elle est ramenée à un principe égoïste, à l'utilité. Socrate et Aristote la considèrent comme souverainement utile dans le bonheur comme dans l'infortune[2]; Pythagore, qu'on a surnommé le législateur de l'amitié, quoiqu'il fût celui des anciens sages qui l'eût confinée dans la sphère la moins large, voulait, outre la communauté des sentiments, aussi celle des biens[3]; Zénon la définit une communauté de tout ce qui est nécessaire à la vie[4]; en un mot, l'opinion générale était qu'il fallait chercher des amis, moins pour satisfaire un besoin de bienveillance réciproque, que pour avoir, en cas de besoin, des soutiens et des aides[5].

[1] Arist., *Ethic. Nicom.*, l. VIII, c. 13, p. 364.

[2] Xenoph., *Memor.*, l. II, c. 4-10, t. IV, p. 96 et suiv. Arist., *Ethic. Nicom.*, l. VIII, c. 1 et 6, p. 355 et 356.

[3] Jamblich., *Vita Pythag.*, c. 16. Franeker 1598, in-4°, p. 73 et suiv.

[4] Diog. Laert., l. VII, c. 1, n° 64, t. II, p. 786.

[5] Voy. aussi les *Traités* de Plutarque, t. VII, p. 157 et 287; de Maxime de Tyr, dissert. 5 et 20, dans ses *Dissert.* (éd. Reiske, 1774, in-8°), t. I, p. 82 et suiv. et p. 378 et suiv., et l'orat. 32 de Thémistius dans ses *Orat.*, p. 322 et suiv. L'opinion générale était que: «*præsidii adjumentique causâ, non benevolentiæ neque caritatis, amicitias esse expetendas.*» Chez Cicer., *De Amic.*, c. 13, t. XII, p. 224.

Digitized by Google

Cicéron, chez lequel nous rencontrerons encore d'autres lueurs d'un esprit moins égoïste, fait un pas de plus ; pour lui, l'amitié est, après la sagesse, le plus grand des biens, et elle ne l'est pas à cause d'une utilité quelconque, mais par elle-même, parce qu'elle répond au besoin naturel d'affection ; son vrai fruit, dit-il, est dans l'amour lui-même[1]. L'antiquité offre quelques beaux traits d'une pareille amitié désintéressée, capable d'un noble dévouement[2]. Mais la grande admiration avec laquelle les historiens mentionnent ces exemples prouve que ces amitiés fortes et durables étaient en général peu fréquentes. Rarement elles résistaient à l'épreuve suprême du malheur ; les poëtes s'écrient que c'est un gain inespéré quand on possède un ami prenant également part à notre mauvaise comme à notre bonne fortune, qu'un ami fidèle dans le malheur est un spectacle plus réjouissant que ne l'est pour le navigateur une mer sans tempête[3]. Cette disparition de l'amitié devant un revers inattendu était conforme au principe de la vie commune qui réduisait l'union des amis à une utilité réciproque. En effet, quand l'ami ne peut plus être utile, à quoi bon lui conserver de l'affection ? On lui rendait des services en échange de ceux qu'on recevait de lui ; c'était un trafic intéressé : dès que l'une des parties n'était plus en position de servir l'autre, celle-ci ne se croyait plus liée à rien, et, au moment où l'ami aurait eu le plus grand besoin de secours, on l'abandonnait sans aucun remords. On connaît les vers d'Ovide, où il s'exprime avec tristesse sur cet égoïsme universel de l'antiquité[4].

[1] *De Amic.*, c. 9 ; *l. c.*, p. 219 ; *Epp. ad. diversos*, l. III, ep. 13, t. VII, p. 98.

[2] Valer. Max., l. IV, c. 7, p. 223 et suiv.

[3] Eurip., *Electra*, v. 558-560, t. II, p. 734 ; *Orestes*, v. 708 et 709, t. I, p. 87.

[4] *Tristia*, l. I, éleg. 9, v. 5 et 6, t. III, p. 206 ; *Epp. ex Ponto*, l. II, ép. 3, v. 7 et suiv., *l. c.*, p 353.

C'est pour éviter ces liaisons qui se rompaient au moindre choc, que les philosophes insistaient tant sur la prudence dans le choix des amis et sur la nécessité d'apprendre à en discerner les flatteurs ; ils conseillaient de n'avoir qu'un petit nombre d'amis, sur les services desquels on pût compter avec assurance[1]. Quelques-uns mêmes poussaient l'égoïsme jusqu'à demander qu'on ne s'attachât à personne, chacun étant assez occupé de ses propres affaires, et rien n'étant plus incommode que de se mêler de celles des autres[2]. Du temps de la décadence de l'Empire, c'était là le principe de la société romaine parvenue au dernier degré de l'égoïsme, débauchée, blasée, incapable de tout sentiment plus noble. «Si tu veux t'épargner, dit Martial, une cause de chagrin, ne t'attache à personne trop fortement; tu auras moins de joie, mais en retour tu te prépares aussi moins de regret[3].» Selon le témoignage de Plutarque, l'amitié n'existait plus même dans les familles; entre les fils des mêmes parents, on croyait que l'amour fraternel n'avait été possible que dans les temps héroïques, et on ne voyait plus qu'au théâtre des exemples de cette union devenue fabuleuse[4].

Si l'amitié, réduite à des besoins intéressés, a été en général peu intime et peu sûre, le même égoïsme a dû creuser profondément et rendre difficiles à franchir les abîmes de la haine[5].

[1] Voy. les traités cités p. 18, note 5.

[2] Il fallait fuir, disaient certains sages, «*nimias amicitias, ne necesse sit unum sollicitum esse pro pluribus, satis superque esse sibi suarum cuique rerum; alienis nimis implicari molestum esse.*» Chez Cicero, *De Amic.*, c. 13, t. XII, p. 224.

[3] Lib. XIII, épigr. 34, t. II, p. 190.

[4] Plutarch., *De fraterno amore*, t. X, p. 36.

[5] Comp. Schaubach, *Das Verhältniss der Moral des classischen Alterthums zur christlichen, betrachtet durch vergleichende Erörterung der Lehre von der Feindesliebe;* dans les *Theolog. Studien und Kritiken.* Hambourg 1851, livr. I, p. 59 et suiv.

La maxime générale de l'antiquité, approuvée par les philosophes et sanctionnée par les législateurs, était la loi du talion. Il faut outrager ceux qui nous outragent, dit Eschyle[1]; du temps de Socrate comme du temps de Quintilien, l'opinion commune était que, rendre le mal pour le mal, ce n'était pas commettre une injustice[2]. Les sages démontraient, par le plaisir qui naturellement accompagne la vengeance, qu'elle est conforme à la nature humaine[3]; ils s'efforçaient de prouver surtout qu'elle est exigée par la dignité du citoyen : souffrir le mal sans s'en indigner et sans le rendre est une marque de bassesse servile[4], tandis que la colère, éprouvée après une offense, est le signe d'une âme forte, une cause d'actions héroïques[5]; c'est un devoir, une vertu virile, de faire à l'ennemi autant de mal qu'à l'ami on peut rendre de services[6]. Cicéron trouve que celui-là est le véritable homme de bien qui ne nuit à personne, aussi longtemps qu'il n'y est pas provoqué par une injure[7]. La vertu consiste ainsi à ne pas commencer la lutte; on s'abstient de faire du mal aux autres, pour ne pas s'exposer à l'explosion de leur colère[8]; mais, une fois offensé, toute considération cesse, et si l'intérêt commande d'user du droit du talion, on y est parfaitement autorisé, pourvu qu'on l'exerce avec une prudente mesure, afin de ne pas s'attirer un dommage[9]. Aristote, tout en louant la colère comme un stimulant à la

[1] *Prometh. vinctus*, v. 1005, édit. Blomfield. Leipz. 1822, p. 66.

[2] *Socrate chez* Plat., *Crito*, t. VIII, p. 178. — Quintil., *Instit. orat.*, l. VII, c. 4, t. II, p. 37.

[3] Aristot., *Rhet.*, l. II, c. 2-4. Strasb. 1570, fº 157 et suiv.

[4] Plato, *Gorgias*, t. I, p. 354. — Aristot., *Eth. Nicom.*, l. IV, c. 5, p. 75.

[5] Aristot., *O. c.*, l. IV, c. 2, p. 67.

[6] Isocr., *Areopagiticus*, § 42, t. II, p. 166.

[7] Cicer., *De Offic.*, l. III, c. 19, t. XII, p. 141.

[8] Id. *De Republ.*, l. III, c. 10, éd. Lemaire, p. 305.

[9] *Gnomici*, p. 230.

Digitized by Google

vertu, ne veut pas d'excès dans la vengeance, conformément à son principe que la vertu réside au milieu entre deux extrêmes[1]. Les stoïciens conseillent également de ne pas se laisser entraîner par la passion, de peur de compromettre le calme de l'âme; il faut se venger, mais sans colère; suivant eux, ce n'est pas alors de la vengeance, mais un juste châtiment; le mal doit nécessairement entraîner la punition; le tolérer, c'est une lâche faiblesse, c'est se rendre complice du crime qu'on laisse impuni. C'est en ce sens que Cicéron s'adresse aux magistrats: ils agiraient contrairement à leur devoir, s'ils se laissaient fléchir par les supplications des accusés, quand même ceux-ci seraient peut-être moins coupables que malheureux; ils doivent punir avec une égale inflexibilité et avec une égale rigueur les grands crimes comme les délits les plus insignifiants[2]. En droit strict, le philosophe romain pouvait avoir raison; mais, au point de vue de l'humanité, il avait tort; là, comme dans mille autres circonstances, le *summum jus* pouvait devenir la *summa injuria*.

Il est vrai que l'antiquité n'est pas sans avoir laissé des recommandations de pardon et d'indulgence; mais elles étaient inspirées par le même orgueil qui autorisait la colère et la haine. Rien n'était plus conforme à l'esprit antique que de prescrire au citoyen de se montrer fort vis-à-vis de l'ennemi qui l'outrageait et d'éviter d'être vaincu, déshonoré par lui; or, il pouvait montrer sa grandeur d'âme de deux manières, soit en se vengeant de l'offense, soit en la dédaignant; suivant les circonstances et la condition sociale de l'offenseur, on avait recours au talion ou l'on s'abstenait de donner cours à sa haine; on se vengeait, quand autrement on eût paru lâche; on demeurait impassible, quand il

[1] *Ethic. Nicom.*, l. IV, c. 2, p. 67.
[2] *Pro Murena*, § 30, t. V, p. 36.

était dans l'intérêt de la dignité virile de s'élever au-dessus de l'injure par le dédain superbe. Se venger toujours était considéré comme contraire à la civilisation grecque et à la gravité romaine ; c'était agir en barbare, en étranger[1], c'était manifester une âme infirme et petite[2] ; rien n'était plus digne d'un homme grand et illustre, que l'oubli des injures et la clémence[3] ; plus le citoyen est haut placé dans la République, moins l'offense peut monter jusqu'à lui, moins elle peut nuire à l'estime dont l'entourent ses concitoyens et à l'opinion qu'il a lui-même de son mérite. C'est pour ces hommes qui se croyaient d'autant plus forts qu'ils étaient plus remplis d'orgueil, qu'étaient destinés les conseils des philosophes de se maîtriser dans la colère, de répondre aux injures par le silence, et de s'élever au-dessus des choses basses, indignes de préoccuper un sage. Celui-ci se contentera du repentir de l'offenseur[4] ; il ira peut-être jusqu'à se réconcilier avec lui ; il en fera même les premières démarches, en cédant quelque chose de son droit et en répondant aux injures par des bienfaits redoublés ; mais il ne le fera que lorsqu'il y trouvera de l'utilité pour lui-même[5] ; ce ne sera pas le pardon inspiré par l'amour, ce ne sera qu'une nouvelle preuve d'égoïsme, une manière de plus de satisfaire un intérêt personnel. Les auteurs anciens abondent en exemples qui confirment tout ce que nous avons dit sur cette matière. Si, dans l'antiquité, les faits ont été plus souvent d'accord avec les principes de la théorie que depuis l'introduction du christianisme, c'est que les moralistes anciens se sont bornés à généraliser les phénomènes journaliers de

[1] Eurip., *Hecuba*, v. 1069, t. I, p. 49.
[2] Juven., *Sat.* XIII, v. 189 et suiv., p. 142.
[3] Cicer., *De Off.*, l. I, c. 25, t. XII, p. 40.
[4] *O. c.*, l. I, c. 11, p. 18.
[5] *O. c.*, l. II, c. 18, p. 99. — Comp. Valer. Max., l. IV, c. 2, p. 198.

la vie commune, et à formuler ainsi comme préceptes philosophiques les données de l'expérience, tandis que la morale chrétienne, dont l'origine n'est pas sur la terre, est supérieure aux faits et les domine de toute sa hauteur céleste pour arriver à les sanctifier. La morale antique, tout extérieure, approuvait la colère, la haine, la vengeance; au lieu de les combattre, elle donnait aux passions les plus violentes l'appui de ses syllogismes; au lieu de tendre à unir les hommes, elle multipliait les causes de divisions en les justifiant; nous avons donc raison de répéter qu'elle ne se détache pas de la terre et que l'égoïsme en est le principe fondamental. La suite de ce travail le prouvera de plus en plus.

CHAPITRE II.

LA FAMILLE.

§ 1. *Les femmes.* — *Le mariage.*

Nous avons vu dans ce qui précède que l'antiquité, ne tenant aucun compte de l'individualité pour elle-même, n'a pas de vraie mesure pour la dignité de l'homme. L'individu étant absorbé par l'État, sa valeur ne dépend que d'accidents extérieurs. Pour remplir sa mission de citoyen, il doit être capable de concourir au gouvernement ainsi qu'à la défense de la République; or, cela exige des vertus qu'on ne peut pratiquer que lorsqu'on est maître de sa personne, de son temps, de ses actes, et que de plus on possède la vigueur du corps. Ceux qui ne jouissent ni de la force physique, ni de la richesse qui donne la liberté, n'ont pas les moyens d'être vertueux; ils sont incapables de rendre des services directs à l'État; celui-ci, par conséquent, les exclut du

Digitized by Google

bonheur qu'il prétend assurer aux citoyens ; ils n'ont pas de place légitime dans la communauté publique, ils n'en ont pas davantage dans les systèmes des philosophes ; la morale antique ne les connaît pas, ou, si elle les connaît, ce n'est que pour les mépriser, pour justifier le droit des forts de les faire servir à toutes les exigences de leur égoïsme. La population de l'État est ainsi divisée en deux classes : ceux qui sont forts et libres et ceux qui ne le sont pas ; les premiers seuls sont les citoyens ; dans la catégorie des autres viennent se placer les femmes, les enfants, les hommes obligés de vivre de leur travail, les pauvres et les infirmes, les esclaves ; ces classes méprisées formaient la grande majorité des hommes. Cela n'a pas empêché la postérité de prôner trop souvent la liberté des Romains et des Grecs, et de la proposer en modèle aux sociétés modernes ; cette liberté n'était que le privilége exclusif d'un petit nombre de citoyens puissants et riches ; les républiques anciennes étaient en réalité les aristocraties les plus oppressives. Examinons maintenant la position que la civilisation antique assignait aux classes que nous venons d'appeler les classes méprisées ; nous commencerons par les *femmes*.

Le païen qui, dans l'état barbare, n'estime que la force du corps, et qui, dans l'état civilisé, ne connaît rien audessus de la vie politique, est nécessairement amené à considérer la femme comme occupant un rang inférieur sur l'échelle sociale[1]. Seul libre et seul fort, l'homme abandonne à la femme des travaux qu'il méprise comme indignes de lui-même ; tout en la jugeant utile pour perpétuer la durée de l'État, ou pour servir à ses propres plaisirs, il n'a pour

[1] Nous ne partageons pas l'opinion de Fr. Jacobs qui, dans ses *Beiträge zur Geschichte des weiblichen Geschlechts* (*Vermischte Schriften*, *Leben und Kunst der Alten*. Leipz. 1830, t. III, p. 159 et suiv.), soutient que, dans l'antiquité, la condition des femmes a été beaucoup meilleure qu'on ne le pense généralement.

Digitized by Google

elle que du dédain ou au moins de l'indifférence. A l'appui de cela nous ne citerons pas les passages de certains poëtes qu'on pourrait accuser d'exagération ; nous ne nous en rapporterons qu'au témoignage des philosophes et des législateurs. Ils nous apprennent que si, dans le siècle des héros d'Homère, la femme était encore entourée d'une estime qu'elle méritait par ses mœurs, elle ne l'est plus dans les temps de la plus grande civilisation de la Grèce. A cause de sa faiblesse naturelle, elle n'est pas jugée apte à la vie politique et à ses luttes. Le christianisme, il est vrai, est d'accord en cela avec la sagesse antique, mais, tout en assignant à la femme un domaine plus paisible et plus intime qu'à l'homme, il ne méconnaît pas pour cela la dignité de son âme. Chez les anciens, au contraire, la femme, inhabile à remplir un rôle dans l'État, était pour cela même considérée comme naturellement inférieure au sexe qui a le privilége de la force. Aristote veut bien admettre une différence naturelle entre la femme et l'esclave, et il loue beaucoup ses compatriotes de ne pas imiter les Orientaux qui réduisaient la femme à la plus honteuse servitude ; cependant il est lui-même d'avis que, si elle a une volonté, c'est une volonté sans droit, et que, si elle est capable de vertu, c'est d'une vertu peu différente de celle de l'esclave[1]. Aussi, à Athènes, la femme était-elle traitée toute sa vie comme mineure ; mariée, son tuteur ou son maître, comme l'appelait la loi, était le mari ; si elle n'avait pas d'époux, la tutelle était exercée par son père ou par un autre de ses parents ; elle ne pouvait hériter que quand il n'y avait pas d'héritiers mâles, et le nombre de ceux-ci était assez multiplié pour qu'elle ne pût arriver que difficilement à la succession[2].

[1] *Polit.*, l. I, c. 1 et 5, p. 4 et 25.

[2] Voy. Van Stegeren, *De conditione civili feminarum Atheniensium.* Zwoll 1839, p. 139 et suiv.

Digitized by

A Rome, on opposait, dans les mœurs comme dans les lois, la majesté virile à la faiblesse corporelle et intellectuelle des femmes; humbles et subordonnées, elles ne devaient jamais oublier de rendre à cette majesté les honneurs qui lui étaient dus[1]. Comme cette infériorité dégradante devait nécessairement développer plutôt les vices de la femme que ses qualités supérieures, on croyait que ces vices étaient fondés dans sa nature même; on la disait plus encline au mal que l'homme, doué de facultés qu'elle ne possédait pas; on n'avait des yeux que pour ses défauts, sans songer que, par le joug qu'on lui imposait et par l'isolement où on la laissait dans la maison comme dans la société, on empêchait ses vertus de se manifester. Cette manière d'envisager la femme n'était pas seulement celle des esprits chagrins ou blasés dont Stobée nous a conservé les vers[2], c'était aussi l'avis des philosophes de la Grèce et des hommes d'État de Rome[3]. « Si la nature nous avait permis d'être sans les femmes, nous serions débarrassés de compagnons très-importuns,» dit le censeur Metellus Numidius devant le peuple assemblé[4]. Lorsqu'à Rome, par les progrès d'une fausse civilisation, les femmes essayèrent de s'émanciper en dilapidant leur fortune en folles dépenses et en réclamant une part aux honneurs réservés aux hommes, les pouvoirs publics intervinrent pour arrêter le mal; mais, n'ayant pas une idée plus haute de la nature même de la femme, ils dépassèrent le but. On rendit une loi basée sur le mépris d'un sexe inférieur, pour exclure les filles, même la fille unique, de l'héritage paternel[5]. Nous

[1] *Majestas virorum; imbecillitas mulierum et levitas animi*, etc. P. ex. Val. Max., l. II, c. 1, § 6, p. 84. Caius, l. I, § 144, p. 74.

[2] Stobæus, t. LXXII, *uxorem ducere non esse bonum*, et tit. LXXII, *vituperatio mulierum*, p. 277 et 307.

[3] Plato, *De Leg.*, l. VI, p. 386. — Tacit., *Ann.*, l. III, c. 33, t. I, p. 152.

[4] Aul. Gell., l. I, c. 6, t. I, p. 50.

[5] *Lex Voconia*, Cicer., *De Rep.*, l. III, c. 7, éd. Lemaire, p. 301.

serions infidèle à l'histoire, si nous voulions nier qu'il se soit rencontré, en Grèce et à Rome, même dans les siècles les plus dégénérés, des femmes forçant les hommes à les respecter ; mais ce respect exceptionnel ne saurait infirmer notre jugement sur la condition générale des femmes dans l'antiquité.

Dans le mariage, cette condition restait la même ; loin de relever la femme, l'union légale avec un mari l'asservissait peut-être encore davantage. Nous n'exagérons pas ; car, suivant les opinions des philosophes et des législateurs, le mariage n'était pas un lien des âmes, ce n'était qu'une union formée dans l'intérêt de l'État pour le perpétuer ; il n'avait pas d'importance morale pour les individus qui le contractaient, il n'était qu'une institution politique destinée à donner à la patrie des citoyens. Celui qui se mariait remplissait un devoir envers l'État ; c'était donc aussi à lui, et non à la femme, qu'en revenaient les avantages, et ceux-ci étaient purement matériels.

Selon Platon, il faut, en se mariant, songer bien plus à l'utilité de l'État qu'à l'agrément personnel[1] ; il est vrai qu'il ajoute qu'outre le but politique le mariage a le but plus élevé de procréer des serviteurs des dieux et de faire passer le nom du père à une postérité reconnaissante[2] ; mais il ne quittait pas le point de vue politique, il voulait que, dans un État bien constitué, les premières lois fussent destinées à régler les mariages[3] ; il a proposé lui-même une loi pareille, qui montre combien peu d'importance il faut attacher à ce qu'il dit sur un but plus élevé de l'union entre l'homme et la femme ; dans sa République parfaite, il devait y avoir communauté de femmes pour la caste des guerriers, afin que

[1] *De Leg.*, l. VI, p. 368.
[2] *O. c.*, l. IV, p. 254 ; l. VI, p. 370.
[3] *O. c.*, l. IV, p. 254.

chacun pût choisir celle dont il pouvait espérer pour l'État les enfants les plus vigoureux. Une espèce de communauté de ce genre était réalisée à Sparte; là les femmes n'étaient légalement épousées que pour fournir des enfants à la République. Les filles y vivaient avec les hommes dans un commerce plus libre que partout ailleurs; on voulait leur donner ainsi une éducation qui devait être virile, mais qui ne produisait qu'une hardiesse choquante pour les anciens eux-mêmes.

Une fois mariées, cette liberté des femmes devait cesser pour faire place à celle des hommes; nulle part, sous ce rapport, l'individualité humaine n'était sacrifiée plus complétement, plus froidement à l'intérêt de l'État qu'à Sparte. Lycurgue, par une loi fameuse, avait ordonné que le vieillard qui aurait une femme jeune et belle devait la céder à des hommes plus jeunes et plus forts, et que le citoyen qui désirait avoir des enfants, mais qui ne voulait pas contracter un mariage, devait demander à un mari de le laisser jouir pour un temps de ses droits[1]. Des lois pareilles ont pour effet inévitable la licence des mœurs et l'impudicité des femmes; cette conséquence fatale fut signalée par Euripide et blâmée par Platon lui-même; Aristote surtout y trouva la cause de la décadence de Sparte[2]. Dans sa haute raison, ce même philosophe avait reconnu combien la communauté des femmes et des biens, proposée par Platon, était chimérique et contraire au but de toute société humaine; l'homme, disait-il, ne peut s'attacher sérieusement qu'à ce qui lui appartient en propre, et il ne donne des soins qu'à ce qu'il aime; si donc tout était commun, il n'y aurait plus de lien de famille[3]; on

[1] Xenoph., *De Rep. Laced.*, c. 1, t. VI, p. 15.

[2] Eurip., *Androm.*, v. 575 et suiv., t. I, p. 461. — Arist., *Polit.*, l. II, c. 8, p. 61.

[3] Arist., *L. c.*, c. 2, p. 33.

Digitized by Google

verrait s'établir cette confusion, dont Aristophane a fait un tableau si spirituel dans sa comédie de l'*Assemblée des femmes*[1].

Cependant, si Aristote réprouve la communauté platonicienne et la promiscuité de Sparte, parce qu'il donne à la famille une importance incompatible avec ces chimères immorales, il n'en reste pas moins attaché à l'idée antique d'un but purement civil du mariage; la famille doit être constituée, parce qu'elle est la base de la commune et que celle-ci est à son tour la base de la République. Le mariage ne reste donc toujours qu'une union politique, un devoir envers l'État[2]. Le pythagoricien Ocellus Lucanus a enseigné les mêmes principes; pour lui aussi, le mariage n'est pas institué pour le seul bonheur individuel, mais pour conserver et perpétuer la société dont les époux font partie, et ceux-ci ne doivent vivre en paix entre eux que pour donner à leurs enfants un exemple utile et pour former ainsi de meilleurs citoyens[3].

Ces considérations politiques devaient présider au choix de l'épouse; il était conforme au caractère aristocratique de la Grèce que chacun ne cherchât une femme que dans un rang égal au sien; dans la République de Platon, nul ne devait s'unir à une femme en dehors de sa classe, la communauté elle-même était restreinte aux castes supérieures[4]. Parmi les femmes de condition égale, le choix était motivé par des raisons physiques; Socrate, instruisant son fils sur le mariage, lui dit: nous ne cherchons parmi les femmes que celles dont nous espérons avoir de beaux enfants, et c'est elles que nous épousons[5]. Comme les avantages de l'union

[1] T. II, p. 515 et suiv.
[2] *Polit.*, l. II, c. 2 et suiv., p. 33 et suiv.
[3] *De rerum naturâ.* Leipz. 1801. p. 39 et suiv.
[4] *De Rep.*, l. V, p. 272 et 276; *De Leg.*, l. V, p. 294.
[5] Xenoph., *Memorab.*, l. II, c. 2, t. IV, p. 84.

Digitized by Google

étaient tous pour le mari en sa qualité de citoyen et pour la famille d'où il sortait, la considération de la fortune venait s'ajouter aux motifs que nous venons de mentionner. Aussi le plus souvent était-ce le père qui choisissait pour le fils; il en résultait que le mariage était conclu sans inclination, sans affection réciproque. S'il y avait passion, la sensualité en était seule la cause; les philosophes eux-mêmes ne connaissaient pas d'autre amour entre l'homme et la femme que l'amour des sens; très-fréquemment ce n'était pas même l'épouse qui en était l'objet.

Dans une union contractée d'après de pareils principes, les rapports entre l'époux et la femme ne devaient avoir rien d'intime. Dans les beaux temps de la Grèce et de Rome, il y avait des mariages plus sérieux, basés sur une affection plus vraie et une estime réciproque; la femme avait pour domaine celui qui lui est assigné par la nature, l'intérieur de la maison; elle ne se mêlait pas aux bruyantes affaires des hommes; elle présidait, calme et respectée, comme matrone, comme mère de famille, à l'économie domestique; elle régnait sur les serviteurs, elle soignait l'éducation des filles et souvent même celle des fils[1]. Mais, plus tard, ces mariages ne se présentent plus que comme de rares exceptions, à mesure que prévaut l'opinion que le mariage n'est qu'une institution politique. La femme alors garde son domaine intérieur, mais elle n'est plus l'objet de la vénération du mari et du respect des domestiques; elle doit se considérer comme naturellement inférieure à celui qui est son seigneur et maître; elle est reléguée dans une partie spéciale de la maison, dont il n'est pas honorable pour elle de quitter le seuil, et où elle vit isolée avec ses esclaves, s'occupant de travaux que l'homme regarde comme serviles[2]. Aristote, il est vrai, dit

[1] Columella, *De re rust.*, l. XII, *præf. in Scriptt. rei rust.*, t. II, p. 467.
[2] Corn. Nepos, *Præf.*, p. 4. — Menandri *Fragm.*, p. 90.

qu'il n'est pas conforme aux mœurs des Grecs de considérer l'épouse comme étant sur une même ligne avec l'esclave[1]; mais il se prononce avec énergie pour sa subordination sous l'autorité absolue du mari; c'est le mari qui est l'âme à qui appartient la domination, la femme n'est que le corps qui doit obéir[2]. Dans la maison, le mari règne en souverain; les avis de l'épouse n'entrent pour rien dans les résolutions qu'il prend; légalement, ce qu'il fait sur le conseil de la femme, est nul et de nul effet[3]. Il cherche en toute occasion à maintenir, vis-à-vis de son humble épouse, sa dignité d'homme libre et de citoyen, et à lui faire sentir sa majesté virile[4]; à peine descendait-il à lui adresser la parole: y a-t-il quelqu'un, dit Socrate à Critobule, avec qui tu parles moins qu'avec ta femme? personne, répond le disciple, ou du moins bien peu de gens[5]. S'il était intime avec une femme, ce n'était qu'avec sa maîtresse; car la fidélité qu'il exigeait de son épouse qu'il surveillait avec une jalouse vigilance, il ne se croyait pas obligé de l'observer à son tour[6].

A Rome, nous retrouvons le même esprit et les mêmes mœurs; s'il se peut, les idées païennes sur le mariage y sont plus dures encore qu'en Grèce, plus froidement formulées dans la législation civile. Là aussi, l'intérêt suprême du mariage est l'intérêt de l'État; là aussi, la constitution aristocratique de la République enchaîne la liberté du citoyen, en lui défendant de se marier au-dessous de son rang et surtout de faire entrer l'opprobre dans une famille libre en y

[1] *Polit.*, l. I, c. 1, p. 4.
[2] *O. c.*, c. 5, p. 24.
[3] Isæus, *De Aristarchi hæredibus*, § 10; *in Oratt. att.*, t. III, p. 121.
[4] P. ex. Demosth., *In Androtiona*, § 53; *in O. c.*, t. IV, p. 547.
[5] Xenoph., *OEcon.*, c. 3, § 12, t. V, p. 19.
[6] P. ex. Plautus, *Mercator*, act. IV, sc. 6, v. 1 et suiv., t. II, p. 154.

Digitized by Google

admettant un membre d'origine servile[1]. Auguste permit le premier aux hommes libres, excepté aux sénateurs, d'épouser des affranchies[2]; plus tard cette concession fut étendue aux sénateurs eux-mêmes, mais avec la restriction que l'épouse ne serait reconnue comme légitime que par l'effet d'une faveur spéciale de l'empereur, ou après que le mari eût renoncé à sa dignité sénatoriale[3]; mais il demeurait interdit aux filles des sénateurs d'épouser des affranchis, des mariages pareils étaient réputés nuls[4].

L'égalité de rang entre les époux, réclamée par la loi romaine, n'empêchait pas la femme d'être dans ces mariages tout aussi subordonnée que dans les républiques de la Grèce. On sait, et d'ailleurs nous y reviendrons plus bas, que dans l'antiquité, et notamment à Rome, l'enfant était la propriété du père, au point que celui-ci pouvait en disposer à son gré; il pouvait le tuer, à plus forte raison pouvait-il le vendre. A Rome, l'usage primitif dans la conclusion des mariages paraît avoir été d'acheter du père la fille qu'on voulait épouser; dans l'ancien droit romain, un des principaux genres de mariage était celui par achat, *per coemptionem*, usage qui plus tard n'a plus existé que symboliquement[5]. Cette vente donnait au mari la puissance maritale; ayant acheté sa femme, il en devenait le maître et le propriétaire, comme de tout autre objet acquis en échange d'une valeur numérique. Outre cette forme de mariage, il y en avait une autre plus solennelle, entourée de certaines cérémonies religieuses, c'était le mariage *par confarréation;* une troisième

[1] *Dig.*, l. XXIII, tit. 2, l. 49.

[2] *Ib*, l. 23.

[3] *Ib.*, l. 27 et 31.

[4] *Ib*, l. 42.

[5] Voy. le mémoire de M. Königswarter, *Sur le développement de la société humaine*, dans les travaux de l'Acad. des sciences morales et politiques. Janv. 1849, p. 75 et suiv.

forme, plus simple et plus sommaire, était le mariage *per usum*, quand une femme, du consentement de son père, s'engageait à vivre pendant un an avec un homme, dans le seul but de procréer des enfants avec lui.

Ces différents genres de mariage, surtout les deux premiers, avaient pour la femme des effets civils qui sont de nouvelles preuves à l'appui de ce que nous avons dit jusque-là sur l'orgueilleux égoïsme du citoyen des États antiques. Par le mariage, la femme passait de la puissance du père sous celle du mari ; la loi disait qu'elle passait *sous sa main*[1] ; aussi cette main pesait-elle sur l'épouse avec une inflexible dureté. La femme était bien saluée du nom de maîtresse, de *domina*, de mère de famille ; mais c'étaient des titres dérisoires, le mari seul exerçait le gouvernement dans la maison, la femme reconnaissait en lui son maître et jusqu'à son juge. En quittant la maison paternelle pour celle du mari, elle passait en quelque sorte d'un père à un autre, elle devenait comme la fille adoptive de son époux[2], elle restait mineure comme auparavant, son état continuait d'être une espèce de servitude. Étant en quelque sorte la fille du mari, elle se trouvait tout entière en son pouvoir, il pouvait disposer d'elle comme de ses autres enfants ou en général d'un objet quelconque qui lui appartenait ; le mari romain, comme le spartiate, pouvait céder, prêter sa femme à un autre ; Caton se désista de la sienne en faveur de son ami Hortensius, Auguste prit Livie à son époux Tibérius Néron, quoiqu'elle fût grosse de plusieurs mois[3] ; plus tard encore, il y eut des exemples de ces trafics, plus honteux pour les trafiquants que pour les malheureuses femmes qui en étaient les objets[4].

[1] « *In manu mancipioque mariti.* » Aulu-Gell., l. XVIII, c. 6, t. II, p. 242.

[2] « *Uxor quoque quæ in manu est..., filiæ loco est.* » Caius, l. III, § 3, p. 207.

[3] Tacit., *Annal.*, l. I, c. 10, v. l. V, c. 1, t. I, p. 12 et 250.

[4] Tertull., *Apolog.*, c. 39, p. 122.

Digitized by

Par la *manus*, c'est-à-dire par la transmission de la puissance sur la femme, le père donnait au mari le droit de propriété sur les biens qu'elle apportait en dot ; le mari en restait seul le maître, même après un divorce[1]. Il est vrai qu'il y avait aussi des cas où la propriété des biens de la femme restait au père : c'était quand, avant de marier sa fille, il ne l'émancipait pas ; dans ce cas, elle ne passait pas sous la *main* du mari, elle demeurait, même pendant le mariage, sous la puissance paternelle ; le père conservait jusqu'au droit de la réclamer de nouveau de son gendre[2]. Il est permis de supposer que ces mariages, où la femme n'était pour ainsi dire que prêtée, étaient plus rares que ceux où elle passait, corps et biens, sous la puissance maritale ; car, après la raison d'État, c'était surtout la fortune qu'on prenait en considération quand il s'agissait de conclure un mariage ; il vint même un temps où ce mobile prévalut exclusivement sur l'intérêt politique. Le jeune homme, qui, en se mariant, voulait rendre un service à sa patrie, prétendait en profiter pour lui-même en s'enrichissant ; le père surtout, dont le consentement était indispensable, ne connaissait pas de motif plus propre à guider son choix que la richesse de la dot. C'était la dot qui faisait l'épouse légitime. Les femmes mariées sans fortune étaient regardées presque comme des concubines ; dans une comédie de Plaute, un fils parle à son père d'une jeune fille qu'il désirait prendre pour femme ; mais, comme elle n'a pas de dot, le père demande tout étonné si c'est comme épouse qu'il la veut[3].

La femme, placée sous la *main* maritale, considérée comme fille de son mari, hérite de sa fortune s'il meurt sans enfants ni testament. S'il a des enfants, elle participe pour

[1] *Dig.*, l. XVIII, tit. 3, l. 1 et 7.
[2] Voy. la loi *De liberis exhibendis*, *Dig.*, l. XVIII, tit. 30.
[3] Plaut., *Trinummus*, act. II, sc. 2, v 93, 94, t. II, v. II, p. 161.

Digitized by Google

une part d'enfant à la succession. Par la mort du mari, elle ne rentre pas dans sa propre famille; un lien indissoluble la retient dans celle du mari; quoique veuve, elle reste mineure et sans droits et vient se placer sous la tutelle des agnats, c'est-à-dire des parents par les mâles, de même que pendant la vie de son époux elle avait été sous la sienne. Cette tutelle n'était pas une précaution sage et bienveillante, au profit de la femme, pour protéger ses droits et pour venir en aide à sa faiblesse; c'était une mesure politique dans l'intérêt du mari, pour ne pas amoindrir son autorité sur ce qui lui appartenait, et puis aussi dans l'intérêt de sa race, pour y perpétuer la fortune, en en assurant la succession aux parents mâles.

Ces effets du mariage romain, humiliants pour la femme soumise à ce joug, ont contribué puissamment à relâcher les liens de l'union conjugale, et à lui enlever jusqu'à l'importance de son caractère civil et politique. Dès la fin de la République, l'indifférence croissante pour les rites religieux fit tomber en désuétude le mariage par confarréation[1]; celui par coemption devint également de plus en plus rare; les hommes comme les femmes tendaient à se débarrasser des formalités légales et des pratiques du culte. A cette époque, la forme de mariage la plus fréquente était celle qui, exigeant le moins de solennité, se bornait à la déclaration des deux parties de vouloir vivre ensemble pour former une famille. C'était un simple consentement mutuel, sans aucune consécration ni civile ni religieuse, et par lequel ni l'un ni l'autre des époux ne se croyait sérieusement engagé. La tutelle elle-même devint impuissante par cet affaiblissement des liens conjugaux. Par des concessions successives, marchant de pair avec les progrès de la corruption, la tutelle perdit beaucoup de sa rigueur légale; sous Claude, une loi délivra même les femmes

[1] Tacit., *Annal.*, l. IV, c. 16, t. I, p. 199.

Digitized by Google

ingénues de la surveillance des agnats de leurs maris[1]; il n'y eut plus que des tuteurs choisis par le magistrat, par le mari ou par le père. Soustraites aux regards des agnats, plus sévères parce qu'ils étaient plus intéressés, les riches Romaines pouvaient se livrer désormais à tous les excès du luxe et de la débauche; la loi leur laissait une liberté plus équitable qu'antérieurement, mais elles n'en profitaient que pour donner une plus libre carrière à leurs vices.

Outre cet avilissement de la femme, le mariage, considéré comme une simple institution politique, avait encore pour conséquence le discrédit du veuvage et les lois contre le célibat.

Il paraît que chez les Grecs, sauf dans des temps très-reculés, il était rare qu'une femme restât veuve; c'était une condition triste, abandonnée; la femme, réduite à la subir, était plutôt méprisée que plainte; aussi y avait-il des temples particuliers, où les veuves allaient supplier Diane de leur amener de seconds maris[2]. D'un autre côté, l'époux, propriétaire et maître de sa femme, pouvait la préserver du veuvage, en la léguant par testament à un ami qui la recueillait comme un legs[3]. Si elles étaient pauvres, l'antiquité ne prenait nul soin des veuves; dans les premiers temps de la République romaine, elles paraissent avoir été affranchies de quelques impôts; mais, plus tard, quand le célibat était frappé de peines, il n'y avait plus d'exemption pour les veuves; placées d'un côté sous la tutelle d'agnats intéressés, elles subissaient de l'autre l'amende des célibataires, si, après un certain temps, elles ne se remariaient pas. Les peines contre le célibat sont un des faits en apparence les plus bizarres de l'antiquité. Dans ces républiques où l'on

[1] Caius, l. I, § 157, p. 78.
[2] Pausan., l. X, c. 38, § 6, t. III, p. 694.
[3] Demosth., *Pro Phormione*, § 8, *in Oratt. att.*, t. V, p. 212.

Digitized by Google

prétend que la liberté personnelle était entourée de tant de garanties, comment a-t-on pu mettre à cette liberté une entrave aussi tyrannique que celle de forcer un homme ou une femme de se marier contre leur gré? Mais cette entrave n'a rien qui doive nous surprendre; dès que l'individu est absorbé par l'État, il ne peut pas y avoir de vraie liberté, parce qu'il n'y a pas de respect pour les droits personnels. Si l'union conjugale n'a qu'un but civil et politique, si la famille n'est formée que dans l'intérêt de l'État, il est évident que celui-ci doit attacher la plus grande importance à la conclusion des mariages; il les favorise par les bénéfices qu'il accorde aux maris, et il y provoque par les peines dont il frappe les célibataires; il dicte ces peines, parce que, refuser de se marier, c'est se soustraire à un devoir envers la République, c'est mettre ses goûts personnels au-dessus des besoins de la patrie, c'est faire ainsi un acte d'indépendance incompatible avec l'esprit de l'antiquité. Dans plusieurs États de la Grèce, surtout à Sparte, il y avait des dispositions législatives contre les célibataires; il en était de même à Rome, où, dès les anciens temps, ils expiaient par des amendes le crime de ne pas vouloir se marier[1].

Cependant ces mesures coërcitives n'empêchèrent pas le mal auquel elles devaient porter remède; à Rome, dès la fin de la République, le nombre des célibataires devint très-considérable. L'égoïsme individuel fit des progrès, à mesure que les vertus politiques allèrent en s'affaiblissant; il en résulta que, le mariage n'ayant qu'un but purement extérieur, n'étant pas une union profonde et intime des âmes, personne ne songea plus à prendre une femme par pur patriotisme. Le censeur Métellus avait dit au peuple que le mariage n'était que le sacrifice d'un plaisir particulier à un devoir

[1] Valer. Max., l. II, c. 9, p. 122. — Comp. Osann, *De cœlibum apud veteres populos conditione.* Giessen 1844, in-4°.

Digitized by

public[1] ; on se souvint de cela, bientôt le devoir public fut sacrifié au plaisir particulier, et l'on préféra le célibat à l'union pour la vie avec une compagne importune. Dans les classes supérieures, ceux qui se mariaient ne le faisaient plus généralement que pour des motifs de fortune ou pour perpétuer des races illustres, tandis que d'autres, témoins des folles dépenses des dames romaines, et ne cherchant chez les femmes que le plaisir des sens, se sentaient peu portés à s'engager dans les liens d'un mariage légal. Les choses arrivèrent au point qu'après les guerres civiles qui avaient dépeuplé l'Italie, Auguste rendit des lois, devenues célèbres, pour encourager fes Romains au mariage en accordant aux hommes mariés ayant des enfants des priviléges et des exemptions, et en frappant d'amendes les célibataires ainsi que les époux qui, à un certain âge, n'auraient pas d'enfants ou n'en adopteraient pas[2]. Ces lois, contraires à la nature de l'homme et méconnaissant sa liberté, furent impuissantes pour améliorer la société ; les mœurs étaient plus fortes que les lois ; il aurait fallu recourir à des remèdes plus efficaces, c'est-à-dire réhabiliter la femme et donner au mariage un but plus spirituel et plus pur ; or, la morale de l'antiquité ne pouvait pas monter jusqu'à cette hauteur, inaccessible à l'égoïsme de l'homme.

§ 2. *L'amour. — Les hétaires et le concubinat.*

Nous avons considéré jusqu'ici le mariage dans le sens de l'antiquité et ses conséquences pour la femme. Il nous reste à voir comment en Grèce et à Rome on regardait la femme dans ses rapports avec l'homme en dehors de l'union du mariage légitime. Par suite du caractère extérieur et politique

[1] Aul. Gell., l. I, c. 6, t. I, p. 50.

[2] Les lois *Julia* et *Pappia Poppæa*. Dio Cassius, l. LIV, c. 16, t. II, p. 63.

de ce dernier, la loi et les moralistes trouvaient peu d'objections aux relations extra-matrimoniales. L'homme pouvait librement abuser de la femme ; il était le maître, il avait la liberté et la force qui manquaient à la femme, il ne voyait en elle qu'un instrument pour donner à l'État des citoyens ou pour servir à ses propres plaisirs. Les anciens ont souvent parlé de l'amour ; les poëtes l'ont chanté et les philosophes l'ont discuté ; mais ce n'était pas ce sentiment intime et chaste qui, parti des profondeurs de notre être, établit entre deux âmes une sympathie douce, calme, désintéressée, résistant à toutes les vicissitudes et survivant à la mort elle-même : cet amour-là, l'égoïsme antique ne pouvait pas le connaître, tout au plus en entrevoyait-il quelques faibles lueurs. Ce qu'on appelait amour, ce n'était que la passion et le désir des sens ; les anciens parlent plus fréquemment de sa fureur que de ses charmes plus doux, ils en chantent les emportements qui égarent l'esprit et subjuguent la volonté ; ils le prétendent enflammé par un dieu en délire, qui exerce son pouvoir irrésistible sur les dieux et sur les hommes et jusque sur les animaux qui peuplent la terre et les mers[1]. Ce dernier trait prouve mieux que tout le reste que la sensualité seule était le principe de l'amour antique. C'est aussi à cause de cela que des philosophes plus sérieux demandent qu'on évite l'amour ; le sage ne s'y abandonne pas, parce qu'en troublant le calme de l'âme, il la rend esclave du corps[2], parce qu'il est indigne d'un homme libre de se mettre dans la dépendance d'une femme ; il n'y a pas, selon Cicéron, de servitude plus misérable[3].

[1] Voy. p. ex. les *Amores*, *etc.*, d'Ovide ; les passages tirés des poëtes, chez Stobæus, tit. 63 et 64, p. 238 et suiv. — Les romans érotiques des premiers siècles après J. C. — Appien, *Halieut.*, l. IV, v. 37 et 38, p. 41, *in opp.* Ven., Ald. 1517, in-8°.

[2] Cicer., *Tusc. Quæst.*, l. IV, c. 32 et suiv., t. X, p. 523 et suiv.

[3] *Parad.* V, t. XII, p. 262.

On nous opposera peut-être l'amour platonique, tant vanté depuis le moyen âge jusqu'à nos jours. On a représenté cet amour comme l'idéal de l'union la plus pure des âmes; on en a fait je ne sais quel mysticisme poétique et contemplatif. Malheureusement Platon ne sait rien de cela. Ce qui a donné lieu à l'invention de l'amour platonique, c'est sans doute le conte, inséré dans le *Banquet*, sur les deux moitiés qui se cherchent et qui se sentent mystérieusement attirées l'une vers l'autre[1]; mais, vu de près, ce conte nous paraît avoir quelque chose d'ironique bien plutôt que de sentimental. L'amour dont il est parlé dans le *Banquet*, dans un langage digne des poëtes, n'est qu'un amour purement philosophique auquel on s'élève en partant de l'amour terrestre, qui en est en quelque sorte le degré inférieur. Quant à ce dernier, ce n'est rien que l'amour des sens; Platon n'en connaît pas d'autre entre l'homme et la femme; le caractère de l'Eros n'est que le désir d'engendrer; toute la théorie de Platon sur l'amour repose sur cette idée, propre à une civilisation perdue dans la nature extérieure et déifiant les forces physiques. Suivant ce que l'on désire d'engendrer, il y a, selon Platon, deux espèces d'amour: l'amour sensuel et le désir plus noble d'engendrer dans le domaine de l'intelligence; c'est là l'amour vrai, l'amour du beau et du bien, fécond en créations sublimes; il n'est le partage que du philosophe et n'exclut pas l'autre amour; celui-ci lui paraît même indispensable comme point de départ et premier degré. Aussi les auteurs anciens racontent-ils que Platon ne restait pas toujours sur les hauteurs de l'amour philosophique, et qu'il ne dédaignait pas les délices moins abs-

[1] *Sympos.*, p. 474 et suiv. (t. III). — Nous regrettons de ne pas pouvoir partager sur l'amour platonique l'opinion de M. Saint-Marc-Girardin, dans son *Cours de littérature dramatique*. Par. 1849, in-12, t. II, p. 382 et suiv.

Digitized by Google

traites du degré inférieur[1]. Veut-on savoir d'ailleurs combien Platon était peu sentimental, qu'on se rappelle sa théorie de la communauté des femmes dans la République parfaite. Lui et toute l'antiquité, d'un commun accord, n'admettent, en dernière analyse, pas d'autre but qu'un but physique pour l'union entre l'homme et la femme dans le mariage; ce but est relevé, parce qu'on y ajoute la destination politique; mais les sentiments du cœur n'y entrent pour rien; si l'homme a des désirs, ce ne sont que ceux des sens; s'il éprouve une passion, aucun principe moral ne l'empêche de la satisfaire; sous ce rapport, la nature règne dans toute la plénitude de sa force; la philosophie et le paganisme, loin de la retenir, la justifient et l'encouragent.

Il y avait une classe de femmes qui profitaient de ces dispositions pour se soustraire à la servitude conjugale et pour acquérir sur les hommes une influence et un pouvoir que l'épouse légitime ne possédait pas. C'était l'émancipation de la femme dans le sens de l'antiquité païenne; encore de nos jours il y a des réformateurs de la société qui n'en demandent pas d'autre. En Grèce, dès l'époque florissante où les lettres et les arts étaient cultivés avec une ardeur féconde en chefs-d'œuvre immortels, les hommes les plus éminents de la nation, les philosophes, les poëtes, les magistrats, les hommes d'État fréquentaient les *hétaires* et subissaient le dangereux ascendant de leurs charmes. Libres dans leurs allures, ces femmes, qui n'étaient pas condamnées au triste isolement du gynécée, se mêlaient aux hommes, suivaient les leçons des philosophes, se formaient le goût par leurs entretiens avec des artistes et des poëtes qui, à leur tour, s'inspiraient de leurs grâces; elles se donnaient ainsi une instruction que les mœurs antiques refusaient à la jeune fille chaste et à l'épouse honnête. Le mari, qui ne savait que

[1] Cicer., *Tusc. Quæst.*, l. IV, c. 34, t. X. 1524.

Digitized by

dire à sa femme, peu instruite et réduite à un rôle subalterne, se dédommageait de ses ennuis domestiques par la conversation vive et spirituelle d'une courtisane. Le commerce avec elles, loin d'être blâmé, était traité avec une indulgence extrême ; la passion, qui aurait dû trouver une entrave dans l'opinion publique et dans les lois, y trouvait au contraire une liberté complaisante ; il est vrai, la condition d'hétaire était publiquement méprisée, mais cela n'empêchait ni d'austères philosophes, ni d'illustres hommes d'État, de passer leurs heures aux pieds d'une Phryné ou d'une Aspasie ; ils écoutaient leurs conseils[1] ou leur donnaient de graves leçons sur les moyens d'augmenter le prix de leurs faveurs[2]. Deux Athéniens se disputèrent un jour une hétaire, célèbre pour sa beauté et ses charmes ; la querelle fut portée devant les juges ; ils décidèrent que les deux compétiteurs possèderaient alternativement l'objet de leurs désirs[3]. Cette sentence nous révolte ; mais elle n'était que de l'équité aux yeux d'une nation dominée par la puissance de la vie sensuelle et ne connaissant pas le respect de la femme. Nulle part peut-être les hétaires n'étaient plus nombreuses qu'à Corinthe ; elles y desservaient un temple d'Aphrodite, qui justifiait encore au second siècle après J. C. la réputation de Corinthe d'être la plus impudique de toutes les villes de la Grèce[4].

Dans ce pays, l'homme marié, peu attaché à sa femme, avait encore d'autres facilités ; rien ne lui défendait d'avoir pour concubines des esclaves de sa propre maison ; la seule

[1] Voy. le livre XII d'Athénée, t. V.

[2] Socrate à Théodata. Xenoph., *Memorab.*, l. III, c. 11, t. IV, p. 187 et suiv.

[3] Pseudo-Demosth., *In Neæram*, § 45 et suiv., *Oratt. att.*, t. V, p. 556.

[4] Dion Chrysost. dit aux Corinthiens : « Πόλιν οἰκεῖτε τῶν οὐςῶν τε καὶ γεγενημένων ἐπαφροδιδοτάτην. » Or. 37, t. II, p. 119.

Digitized by Google

concession que la loi faisait à la morale, c'était de priver de leurs droits civils les enfants qui naissaient de ce honteux commerce; mais le père pouvait les adopter, souvent même ils avaient part à l'amour de l'épouse, confondus par elle avec ses enfants légitimes.

Rome nous présente le même spectacle. A partir du dernier siècle avant J. C., l'ancienne austérité des mœurs se relâche dans tous les rangs de la société. Ce n'est pas le peuple seul qui court au *lupanar*, où un *leno* infâme lui livre ses esclaves et souvent ses propres filles; l'homme riche, le patricien, le sénateur, se perdent à leur tour dans ces lieux, ou bien ils recherchent la compagnie de femmes d'un degré moins bas, semblables aux hétaires de la Grèce. C'étaient des danseuses, des mimes, des joueuses de flûte ou de lyre, vivant quelquefois pour leur propre compte, partageant les orgies des jeunes Romains des grandes familles et les ruinant par les exigences de leur luxe; c'étaient les Lesbies, les Délies, les Cynthies des poëtes libertins du siècle d'Auguste, tour à tour chantées pour leurs lascives caresses, ou dédaigneusement abandonnées, selon les caprices de ces amours impurs et fugitifs. Des hommes plus graves, que la dignité de leur position ou l'éclat de leur nom empêchaient de descendre si bas, ne voyaient pas de déshonneur à vivre avec des concubines; Salluste déjà signale avec douleur cette dissolution des anciennes mœurs de la République[1]. Au siècle d'Auguste, le désordre vint au point que le concubinat, publiquement toléré, fut reconnu et régularisé par des lois. Au lieu de le réprimer, on lui fit une situation à peu près légale; on nomma *noces injustes* le commerce habituel avec une femme de rang inférieur que, selon les lois, on n'avait pas le droit d'épouser. Le concubinat devint une union

[1] Sallust., *De bello Catil.*, c. 13, t. I, p. 23. — Seneca, *De irâ*, l. II, c. 8, t. I, p. 36.

Digitized by Google

licite, différente en ce sens du mariage légal, qu'il n'astreignait le mari à aucun devoir, qu'il ne le soumettait à aucune des lois sur les adultères, qu'il lui laissait la liberté la plus entière de renvoyer la femme à laquelle il s'était attaché, et qu'il ne donnait à celle-ci et à ses enfants aucun droit dans la famille du père ; c'étaient des enfants naturels exclus de la succession légale[1]. Cette concession faite à la licence de l'époque enleva toute leur force aux lois d'Auguste contre le célibat, ainsi qu'à celles qui défendaient le mâriage avec des femmes de condition inférieure. Il en résulta que désormais le concubinat ne fut plus une honte ; celles qui, chez les anciens, avaient été qualifiées de *concubines*, prennent le nom plus décent d'*amies*[2] ; on leur élève des tombeaux où l'on inscrit leur qualité sans choquer les mœurs ; il arrive même qu'on confond sur le même marbre le nom de l'épouse et celui de la concubine qui lui avait succédé après sa mort[3]. Le législateur se contenta de défendre aux Romains d'avoir plus d'une concubine, ou d'en avoir une à côté de l'épouse légitime. C'est surtout après la mort de la première femme que le veuf choisit une *amie*, pour échapper aux formalités et aux difficultés d'un second mariage. Pendant tout le temps de l'Empire, les hommes les plus considérables, les empereurs les plus renommés pour leurs vertus, les Vespasien, les Marc-Aurèle, vivent publiquement dans des unions de ce genre.

Les *meretrices* publiques étaient seules comptées parmi les personnes notées d'infamie[4] ; pour essayer d'en diminuer le nombre, Domitien les dégrada encore davantage, en les

[1] *Dig.*, l. XXV, tit. 7, l. 3, et l. XLVIII, tit. 5.

[2] « ...*Nunc verò nomine amicam, paulò honestiore, concubinam appellari.* » Paul, dans le *Dig.*, l. L, tit. 16, l. 144.

[3] « *Concubina mei amantissima.* » Gruter, t. I, p. 640, n° 8 ; p. 631, n° 5, etc.

[4] Quintil., *Instit. orat.*, l. VI, c. 3, t. I, p. 375.

Digitized by Google

privant du droit d'hériter et d'accepter des legs [1]; ce fut une mesure inefficace contre un mal profondément enraciné. L'État, trop faible pour supprimer cette profession honteuse, qui n'était, jadis comme aujourd'hui, qu'une application des idées païennes sur l'infériorité d'un sexe faible et méprisable, la tolérait depuis longtemps et cherchait même à en profiter. Déjà Solon avait établi à Athènes des lieux publics de débauche, et avait frappé les femmes qui les habitaient d'un impôt dont le revenu lui servit à bâtir un temple à la Vénus vagabonde [2]; après lui, le gouvernement athénien affermait annuellement la perception de ce revenu à des particuliers [3]. A Rome, depuis le temps de Caligula, le fisc prélevait un impôt pareil [4] ; Alexandre Sévère, un des plus moraux des empereurs, ne pouvant pas supprimer ce tribut levé sur la corruption la plus vile, voulut au moins qu'il ne fût pas versé dans le trésor public, mais employé uniquement à l'entretien des cirques et des amphithéâtres [5]. Il est triste d'être obligé de dire que cet impôt infâme continua d'être perçu dans la période chrétienne de l'Empire et qu'il l'est encore de nos jours; quand l'influence du christianisme sera-t-elle assez forte pour le faire disparaître avec la profession qu'il frappe et qu'en frappant il autorise ?

Ce qui, plus encore que ce tribut, prouve la profondeur de la corruption des mœurs romaines et le mépris des lois et des magistrats pour la femme, ce sont les sentences des juges qui, dans les persécutions contre l'Église, condamnaient les chrétiennes au *lupanar* ou les livraient à la sauvage brutalité des bourreaux ou des gladiateurs. Les *Actes*

[1] Sueton., *Domit.*, c. 8, p. 381. — *Dig.*, l. XXII, tit. 5, l. 3, § 5.

[2] Athen., l. XIII, c. 25, t. V, p. 56.

[3] « Πορνικὸν τέλος. » Æschin., *Contra Timarchum ; in Oratt. att.*, t. III, p. 289.

[4] Sueton., *Caligula*, c. 40-41, p. 204.

[5] Lamprid., *Al. Sev.*, c. 24; *in scriptt. hist., aug.*, t. I, p. 274.

des martyrs rapportent de nombreux exemples de cette justice aussi féroce que lâche, qui ne laissait aux vierges chrétiennes d'autre alternative que la prostitution ou le renoncement à Jésus-Christ[1]. C'était d'autant plus odieux, et cela témoigne d'autant plus clairement du mépris des païens, non-seulement pour le christianisme, mais pour la dignité humaine dans la femme, qu'ils connaissaient mieux le grand respect des chrétiens pour la chasteté[2]. Tu as été une femme prostituée, dit le juge à sainte Afra, va donc sacrifier aux dieux, le Dieu des chrétiens ne te connaît pas, tu es indigne de lui[3]. Les vierges chrétiennes auraient mille fois préféré de livrer leur corps aux bêtes du cirque; mais leur héroïsme fut plus sublime encore, en sacrifiant à leur foi un trésor plus précieux que la vie[4].

§ 3. *L'adultère et le divorce.*

On prévoit aisément que, sous l'empire de ces idées sur la

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VI, c. 5, p. 207; — *de martyr. Palæst.*, c. 5 et 8, p. 326 et 331. — Palladius, *Hist. Laus.*, c. 3, p. 18. — En 304, sainte Irène est condamnée : «*per satellites... et publicum carnificem in lupanari nudam statui præcipio, e palatio singulis diebus panem unum sumentem satellitibus ipsis non permittentibus te illinc discedere.*» (*Acta Mart.*, Ruinart, p. 395. Voy. aussi *Acta S. Theodoræ*, *ib*, p. 397. Etc.)

Prudence dit de sainte Agnès :

«*Hanc in lupanar trudere publicum,*
Certum est, ad aram ni caput adplicet»
(Peristeph., hymn. 14, v. 25 et 26, p. 256.)

«*Aut sacrificare virginem aut lupanari prostitui jubent.*»
(Ambros., *De virgin.*, l. II, c. 4, § 23, t. II, p. 168.)

[2] «*Nam et proxime ad lenonem damnando christianam potius quàm ad leonem confessi estis, labem pudicitiæ apud nos atrociorem omni pœnà et omni morte reputari.*» Tertull., *Apolog.*, c. 50, p. 163.

[3] Ruinart, *Acta Mart.*, p. 455.

[4] «*Excedunt ecce in pace tutæ cum glorià suà virgines, venientis Antichristi minas et corruptelas et lupanaria non timentes.*» Cypr., *De mortal.*, p. 233.

femme et le mariage, l'adultère commis par un homme n'a pas dû être traité par les anciens avec une grande sévérité. Le caractère moral du mariage s'était absorbé dans son caractère politique et civil; l'adultère n'était donc envisagé que comme une infraction aux droits du mari, comme une attaque à sa propriété portant le trouble dans son intérieur dont lui seul était le chef. Aussi permettait-il une vengeance immédiate; en Grèce, comme à Rome, le mari pouvait tuer impunément sa femme adultère ainsi que l'homme avec lequel elle avait commis le crime [1]. S'il ne voulait pas venger lui-même son honneur outragé, il avait la faculté d'accuser sa femme. C'était là un droit *viril;* la femme ne le possédait pas; elle ne pouvait pas porter plainte contre son mari s'il violait la fidélité conjugale [2]. Le mari, qui s'oubliait avec une esclave ou qui hantait le *lupanar,* ne commettait pas un adultère, car ces femmes étaient *indignes*, notées d'infamie; on pouvait s'en servir sans crime; c'étaient des choses, des instruments, des jouets qui ne devaient pas faire ombrage à l'épouse légitime; aussi n'avait-elle pas le droit de s'en plaindre; elle ne pouvait recourir à l'intervention de la justice que si le mari avait une concubine, car la loi et l'opinion publique distinguaient soigneusement entre celle-ci et la *meretrix* [3]. L'orgueil des maris voulait qu'on sévît contre

[1] Xenoph., *Hiero*, c. 3, t. V, p. 239. – Pausan., l. IX, c. 36, § 4, t. III, p. 424. – Quintil., déclam. 347, t. III, p. 335.

[2] *Lex Julia. Corp. Jur.*, l. IX, tit. 9, l. 4 et suiv.

[3] «*Apud illos (sc. paganos) viris impudicitiæ frena laxantur, et solo supro atque adulterio condemnato, passim per lupanaria et ancillulas libido permittitur, quasi culpam dignitas faciat, non voluntas.*» Hieron., ep. 77, t. I, p. 459. — «*Sed dicet nescio quis: meretrix non est quam habeo, concubina mea est. O sancte Episcope, meretricem fecisti concubinam meam!... Sed dicis: ancilla mea concubina mea est, numquid ad uxorem alienam vado? numquid ad meretricem publicam vado? Annon licet mihi in domo meâ facere quod volo?*» August., sermo 224, § 3, t. V, p. 674-675.

Digitized by Google

la femme adultère; mais c'eût été une atteinte à la majesté virile, si on avait prétendu les punir à leur tour : nous sommes hommes, disaient-ils, comment la dignité de notre sexe supporterait-elle l'injure de nous soumettre aux mêmes peines que les femmes, si nous ne nous contentons pas de nos épouses[1]? Celles-ci devaient accepter sans murmure cette position humiliante; on leur enseignait une soumission absolue, elles devaient se persuader que la *dignité* du mari était au-dessus de toute atteinte et qu'elle autorisait tous les écarts; si une femme s'affligeait de voir son époux fréquenter les hétaires, on la consolait en lui disant que la vertu des femmes ne consiste pas à surveiller leurs maris, mais à se conformer à leurs désirs; cette consolation dérisoire a été donnée par une femme elle-même, par Théano, l'épouse de Pythagore[2].

Le viol et le rapt n'étaient guère l'objet d'une plus grande rigueur que l'adultère. Se laisser séduire était pour une jeune fille à peine une honte[3]; le viol n'était qu'une violation des lois sur la propriété du père; il était parfaitement réparé par un mariage. A Athènes, le rapt n'était puni que comme une injure peu grave, par de faibles amendes; à Rome, où, dans les siècles de la décadence, rien n'était plus fréquent que des rapts commis même par des hommes mariés, la jeune fille enlevée pouvait demander la mort du ravisseur ou la réparation par le mariage avec lui[4]; ce n'était

[1] « *Sed nos viri sumus; an verò sexùs nostri dignitas hanc sustinebit injuriam, ut cum aliis feminis præter uxores nostras si quid admittimus, in luendis pœnis mulieribus comparemur?* » Chez August., *De conjugiis adult.*, l. II, c. 8, t. VI, p. 299.

[2] « Γαμετῆς γὰρ ἀρετή ἐστιν οὐχ ἡ παρατήρησις τοῦ ἀνδρὸς, ἀλλ' ἡ συμπεριφορά. » Theano *ad Nicostratam; in mulierum græc. fragm.*, p. 228.

[3] Plutarch., *Quæst. sympos.*, l. VII, *quæst.* 8, c. 3, t. XI, p. 326.

[4] Id., *Vita Solonis*, c. 23, t. I, p. 227. — Quintil., déclam. 262, t. III, p. 69.

pas punir le crime que d'abandonner la décision à celle qui le plus souvent peut-être était moins la victime que la complice du rapt.

L'effet final de tous ces principes et de ces dispositions légales sur la position des femmes et sur leurs rapports avec les hommes a été l'affaiblissement du sens moral chez un sexe dont les destinées sont liées au bonheur de la société d'une manière beaucoup plus intime que ne le soupçonnait l'antiquité païenne. Les vices des hommes, que la loi tolérait et que la morale des philosophes ne condamnait pas avec assez d'énergie, si elle ne les justifiait pas, devinrent les prétextes pour excuser les vices des femmes ; si le mari trompait impunément la fidélité conjugale, pourquoi l'épouse en aurait-elle seule supporté les chaînes? pourquoi se serait-elle refusé ce qu'il pouvait se permettre sans crime comme sans honte[1]? A partir des temps où, en Grèce et à Rome, l'ancienne austérité se relâche, où les vertus politiques déclinent pour faire place à l'égoïsme individuel, s'affranchissant des liens qui le soumettaient aux intérêts de la République, les femmes mariées elles-mêmes commencent à se précipiter dans la voie d'émancipation déréglée ouverte par les hétaires et les courtisanes. Les connaissances qu'elles acquièrent de l'art et de la littérature des Grecs, au lieu de former leur goût, les familiarise avec le vice. Le temps n'était plus où les Romains, moins corrompus, défendaient à leurs femmes et à leurs filles de lire les philosophes et les poëtes de la Grèce, de crainte qu'elles ne s'en servissent moins pour y apprendre la sagesse que pour y chercher des

[1] « *Quæ iniquitas effecit profectò, ut essent adulteria, fœminis ægre ferentibus, præstare se fidem non exhibentibus mutuam caritatem. Denique nulla est tam perditi pudoris adultera, quæ non hanc causam vitiis suis prætendat : injuriam se peccando non facere, sed referre.* » Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 23, t. I, p. 501.

Digitized by

leçons de libertinage[1]. Désormais elles lisent avec ardeur les ouvrages des Grecs ; outre les poëtes, c'est la République de Platon qui les attire et qui les charme ; tandis que les hommes se prévalent des chimères du grand philosophe sur la communauté des femmes pour justifier leurs amours variables et multipliés[2], les femmes, à leur tour, s'en emparent comme d'un argument en faveur du dévergondage de leurs mœurs[3]. Aucun sentiment du devoir ne paraît plus les rattacher à leurs familles ; abandonnant le soin de la maison et des enfants à des esclaves aussi dépravées qu'elles-mêmes, elles ne s'occupent que de toilette et de luxe, d'amants et de perroquets, des jeux du cirque ou des aventures du *lupanar ;* il n'est rien qu'elles ne se permettent, rien qui leur semble être une honte[4]. Peu de mariages restent purs[5] ; une épouse chaste est considérée comme un phénomène qui étonne par sa rareté[6]. Des femmes ingénues, appartenant aux familles les plus nobles, demandent à être inscrites parmi les *meretrices* publiques, afin de ne pas pouvoir être recherchées pour cause d'adultère ; elles réclament le privilége de l'infamie pour continuer plus sûrement leur vie scandaleuse ; sous Tibère, un sénatus-consulte le défendit sous peine d'exil, mais seulement aux dames de l'ordre équestre[7]. Sous Auguste déjà, il ne se trouve plus, dans les familles libres, de jeunes filles voulant se consacrer au sacerdoce jadis si recherché des vestales ; il fallut les recruter parmi

[1] Seneca, *Consol. ad Helviam*, c. 16, t. I, p. 139.

[2] Comp. Hieron., ep. 69, t. I, p. 415.

[3] Epict., *Fragm.* 53, t. III, p. 84.

[4] Voy. la sixième satire de Juvénal, résumée en ces mots : « *Nil non permittit mulier sibi, turpe putat nil.* » v. 457, p. 79.

[5] Tacit., *Ann.*, l. III, c. 34, t. I, p. 154.

[6] « *Rara avis in terris* », etc. Juven., sat. 6, v. 161, p. 69.

[7] Tacit., *Ann.*, l. II, c. 85, t. I, p. 125. — Sueton., *Tiber.*, c. 35, p. 149. — *Dig.*, l. XLVIII, t. 5, l. 13, § 2.

Digitized by Google

les affranchies; Tibère, pour compléter leur nombre, dut augmenter leur salaire et créer pour elles de nouvelles distinctions honorifiques[1]; elles se livraient d'ailleurs aux mêmes désordres que les autres femmes; ni le caractère de leur mission, ni les châtiments même que leur infligeait Domitien, ne les retenaient plus sur la pente du vice[2].

Auguste avait déjà essayé d'arrêter par quelques règlements cette démoralisation des femmes[3]; il avait été obligé de sévir contre Julie, sa propre fille, adonnée aux excès les plus scandaleux[4]. Mais ces mesures, contredites par la vie de l'empereur lui-même, étaient demeurées sans effet sur la masse du peuple. Le désordre était si général à Rome, que les professeurs de rhétorique, qui formaient les jeunes Romains à la pratique de l'éloquence judiciaire, ne leur donnaient à traiter de préférence que des questions d'adultère ou de rapt. Dans leurs déclamations, les jeunes avocats s'exerçaient à aggraver ou à éluder la loi, selon la position et les désirs de l'accusateur ou de l'accusé[5]. La justice avait perdu sa sévérité; avilie par le despotisme, elle laissait l'impudeur de la femme s'étaler avec une effronterie sans nom dans les rangs les plus élevés comme dans les régions les plus basses de la société romaine[6].

Ce qui accélérait la corruption, au lieu de l'arrêter, c'était la facilité de pouvoir divorcer. Le divorce était tout à fait conforme à l'esprit antique, dépourvu de tout caractère moral; le mariage n'était pas un lien sacré, une alliance des

[1] Suet., *Octav.*, c. 31, p. 75. —Tacit., *Ann.*, l. IV, c. 16, t. I, p. 200.

[2] Sueton., *Domit.*, c. 8, p. 381.

[3] Id., *Octav.*, c. 34, p. 78. — Dio Cassius, l. LIV, c. 16, t. II, p. 63.

[4] Seneca, *De benef.*, l. VI, c. 32, t. II, p. 297.

[5] Parmi les *Déclamat.* attribuées à Quintilien, quatorze traitent des questions d'adultère, treize des questions de rapt, t. III.

[6] Voy. Tacite, Juvénal, Martial; voy. aussi le tableau fait par Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 2 et suiv., t. I, p. 253 et suiv.

Digitized by Google

âmes ; bien qu'un jurisconsulte romain l'eût défini : une communauté des choses humaines et divines[1], ce n'était qu'une union formée dans un pur intérêt personnel, depuis l'époque où l'intérêt politique était oublié. Il établissait des rapports extérieurs qui n'imposaient aucun devoir de fidélité réciproque, qui ne demandaient aucune concession, aucun sacrifice, parce qu'ils ne tendaient pas à unir les âmes ; ils pouvaient par conséquent se rompre dès que les deux parties ne se convenaient plus, pourvu que la rupture se fît avec les formalités usitées. Au dire de quelques écrivains, le divorce avait été inconnu à Rome pendant plusieurs siècles[2] ; la plus grande simplicité des mœurs et la prédominance de l'intérêt de l'État avaient garanti la durée indissoluble des mariages. Le divorce s'introduisit à la suite de la décadence des mœurs, comme moyen commode de se livrer, sous une certaine apparence légale, à tous les caprices du libertinage. Depuis les derniers temps de la République, pendant tout le temps de l'Empire païen, le divorce joue un grand rôle dans l'histoire intérieure de la société romaine ; tantôt c'est le mari qui le demande, tantôt c'est la femme ; on le recherche sans motif réel, en alléguant les prétextes les plus futiles[3]. Un Romain, interrogé par ses amis pourquoi il avait répudié sa femme, belle, riche et sage, dit, en leur montrant son soulier : Vous voyez, il est beau et neuf, et personne pourtant ne sait où il me presse[4]. Mécène, le célèbre protecteur des artistes et des gens de lettres, qui passa sa

[1] Modestin, dans *Dig.*, l. XXIII, t. 2, l. 1.

[2] Aul. Gell., l. IV, c. 3, t. I, p. 180. — Tertull., *Apolog.*, c. 6, p. 27.

[3] Cœlius à Cicéron. *Epp. ad div.*, l. VIII, ep. 7, t. VII, p. 256. — Seneca, *De benef.*, l. III, c. 16, t. II, p. 185. — « *Collige sarcinulas, dicet libertus* (à l'épouse qu'on veut renvoyer) *et exi ; Jam gravis es nobis, et sæpe emungeris, exi Ocius; et propera ; sicco venit altera naso.* » Juven., sat. 6, v. 146 et suiv., p. 69.

[4] Plutarch., *Conjugialia præcepta*, t. VII, p. 417.

Digitized by Google

vie dans une débauche élégante et molle, s'est rendu fameux par ses mille mariages et ses divorces quotidiens[1]. Il eut tant d'imitateurs qu'Auguste, après avoir profité pour lui-même d'un divorce qui fut un scandale public, se crut obligé de mettre des bornes à la facilité avec laquelle on pouvait dissoudre les mariages[2]; il soumit par une loi le divorce à des formalités trop peu efficaces pour arrêter le mal[3]. Les femmes en profitaient tout autant que les hommes[4]. Selon Tertullien, elles ne se mariaient pour ainsi dire que pour arriver par le divorce à la liberté[5]. Cette liberté, que laissaient aux femmes des lois impuissantes et des mœurs corrompues, jointe à la désuétude où par les mêmes causes étaient tombées les anciennes formes plus solennelles du mariage, finit par annuler complétement la puissance maritale; sous l'Empire, elle n'existait plus que de nom[6]. Le mariage lui-même perdit ainsi dans l'opinion publique les derniers restes de son importance; la dépravation de la femme et celle de la société tout entière firent des progrès auxquels nulle loi humaine n'aurait pu opposer une barrière assez forte; la femme, en s'émancipant de la tyrannie des institutions antiques, s'était émancipée aussi des lois éternelles de la morale; elle ne s'était affranchie que pour aggraver le joug du vice, contre lequel la civilisation du monde païen était sans remède.

§ 4. *Les enfants. — La puissance paternelle.*

Le même mépris de la valeur individuelle, de la dignité

[1] « *....Qui uxorem millies duxit...* » « *Quotidiana repudia.* » Seneca, ep. 114, t. IV, p. 86; *De provid.*, c. 3, t. I, p. 227.

[2] Suet., *Octav.*, c. 34, p. 78.

[3] *Lex Julia. Dig.*, l. XXXVIII, tit. 11, l. I.

[4] Juven., sat. 6, v. 229 et 230, p. 72.

[5] « *Repudium verò jam et votum est, quasi matrimonii fructus.* » Tertull., *Apol.*, c. 6, p 27.

[6] Comp. M. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*. Par. 1843, p. 316 et suiv.

Digitized by

de l'homme subordonnée aux intérêts de l'État, et par conséquent le même exercice du droit du plus fort, se retrouvent dans les relations du père avec ses enfants, aussi longtemps que ceux-ci ne sont pas émancipés. La famille, dans le sens de l'antiquité, n'était instituée que dans l'intérêt de la République; nous la verrons même abolie tout à fait, pour ne laisser subsister que l'État seul avec tout son despotisme. C'est le père qui est le chef de la famille, le maître des enfants; ils lui doivent un respect et une obéissance sans limites; ils lui appartiennent, ils sont sa propriété dont il peut disposer selon sa volonté; dans ses résolutions à leur égard, il ne doit pas prendre conseil de son affection naturelle, il ne doit consulter que l'intérêt public. Sous ce rapport, la Grèce et Rome sont unanimes. Le fils, dit Aristote, avant d'être homme lui-même, appartient tout entier au père; quoique supérieur à l'esclave, il n'a qu'une raison et une volonté imparfaites; c'est pour cela qu'il est sous la dépendance absolue du père; celui-ci, il est vrai, ne doit user de son pouvoir que pour le bien du fils; mais, on le sait, ce bien se perd dans celui de l'État, seule condition du bonheur individuel[1]. A Rome, la puissance sur les enfants est un des droits particuliers du citoyen[2]. La paternité, faussée plutôt que renforcée par les institutions du monde antique, était ainsi une véritable magistrature dans l'intérieur de la famille, et cette magistrature était despotique jusqu'à la cruauté. Elle donnait au père le droit exorbitant de se débarrasser des enfants qu'il ne jugeait pas capables de rendre un jour des services à l'État. Les républiques anciennes, où régnait la force et où les vertus du citoyen n'exigeaient pas seulement une intelligence exercée, mais aussi un corps robuste, avaient besoin, pour se défendre et se perpétuer,

[1] *Polit.*, l. I, c. 5, p. 23.
[2] *Dig.*, l. I, tit. 6, l. 3 et 4.

de générations vigoureuses ; pourquoi donc élever des êtres chétifs qui ne promettaient à l'État aucun secours? De plus, comme on n'était citoyen qu'en possédant de la fortune, et que le pauvre n'avait qu'une existence sans but, pourquoi aurait-il gardé des enfants qu'il n'aurait pas pu nourrir et qui n'auraient été d'aucune utilité à la société? De là le droit d'exposition des enfants nouveau-nés accordé au père chez les nations les plus policées de l'antiquité. A Thèbes, ce droit était mitigé par l'intervention d'une loi qui tendait au moins à préserver les enfants de la mort ; les parents, trop pauvres pour élever leurs enfants, les présentaient aux magistrats qui les faisaient vendre au citoyen qui en offrait un prix si faible qu'il fût ; l'acheteur les gardait comme esclaves ; par les services qu'ils lui rendaient en cette qualité, ils devaient lui témoigner leur reconnaissance de ce qu'il leur avait sauvé la vie[1]. Dans l'ancienne Italie, Romulus trouva l'usage établi de tuer les enfants qu'on jugeait inutiles ; il le défendit, mais permit d'exposer ceux qui étaient faibles ou difformes, à condition de faire constater par les voisins leur état misérable[2]. La loi des XII tables revint à l'ancienne coutume plus expéditive : elle ordonna de tuer sans délai l'enfant né difforme[3]. Aussitôt après la naissance, l'enfant était présenté au père qui l'acceptait ou le repoussait ; en l'acceptant, il s'engageait à l'élever ; sinon, il était exposé[4]. Cette formalité de la présentation et de l'acceptation subsista longtemps à Rome, à une époque même où dans les familles riches les mœurs, sous ce rapport, s'étaient adoucies[5].

[1] Ælian., l. II, c. 7, t. I, p. 69.

[2] Dion. Halic., l. II, c. 15, t. I, p. 85.

[3] « *Pater filium monstrosum, et contra formam generis humani, recens sibi natum, citò necato.* » Tab. 4. *In Cicer. opp.*, t. XI, p. 430.

[4] Comp. Terent., *Andria*, act. II, sc. 3, v. 26 et 27, t. I, p. 36.

[5] Dans les discours de Cicéron, il est souvent parlé de pères qui « *suscipiunt* » leurs enfants. *In Verr.*, II, l. III, c. 69, t. III, p. 477 ; *Philipp.* III, § 6, t. VI, p. 279.

On s'attendrait sans doute à voir les philosophes, tout dépendants qu'ils étaient de l'esprit égoïste de l'antiquité, protester au moins contre un usage aussi contraire aux sentiments les plus intimes du cœur humain. Mais, au lieu de le blâmer, ils n'ont que des sophismes pour le justifier. Platon ne demande pas seulement que les enfants maladifs ou contrefaits soient exposés dans des lieux secrets, il trouve aussi qu'il convient de ne pas nourrir les enfants des parents appartenant aux classes inférieures de sa République[1]. Aristote est d'accord avec lui; il veut qu'une loi défende de conserver en vie les enfants chétifs[2]. Il y a plus; ces génies, si grands sous d'autres rapports, mais chez lesquels la politique païenne avait étouffé les sentiments les plus naturels, trouvent un danger à ce que la population s'augmente au delà d'une certaine mesure; suivant eux, l'intérêt égoïste de leur État aristocratique exige que les pauvres n'aient pas des enfants en trop grand nombre, d'autant plus que les pauvres eux-mêmes ne sauraient qu'en faire; ils veulent bien leur permettre l'union conjugale, mais avec la plus froide indifférence ils leur conseillent l'avortement; ils donnent le même avis à tous ceux qui craignent la charge d'une trop grande famille[3].

Ces conseils des sages et ces permissions des législateurs n'étaient que trop souvent écoutés; on les étendait même au delà des bornes dans lesquelles leurs auteurs avaient voulu

[1] «... Δεῖ... τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταις ξυγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τούς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοταταις τοὔναντίον, καὶ τῶν μὲν τὰ ἔκγονα τρέφειν, τῶν δὲ μὴ...»

«Τὰ δε (ἔκγονα) τῶν χειρόνων, καὶ ἐάν τι τῶν ἑτέρων ἀνάπηρον γίγνηται, ἐν ἀποῤῥήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ καταχρύψουσιν, ὡς πρέπει.» *De Rep.*, l. V, p. 272-274.

[2] «Περὶ δὲ ἀποθέσεως ἤ τροφῆς τῶν γιγνομένων ἔστω νόμος, μήδεν πεπηρωμένον τρέφειν.» *Polit.*, l. VII, c. 14, p. 239.

[3] Plat., *De Rep.*, l. V, p. 276. — Arist., *Polit.*, l. c.

Digitized by Google

les renfermer ; le citoyen qui n'avait pas le prétexte de l'indigence n'exposait pas seulement les enfants faibles : tantôt un mari adultère faisait disparaître ainsi les fruits de ses unions criminelles ; tantôt un père qui ne voulait pas voir sa fortune se diviser en trop de parts ou fournir des dots à trop de filles, se débarrassait des enfants qui gênaient ses plans[1]. Cet usage de l'exposition se perpétua jusque dans la période chrétienne de l'Empire ; encore au quatrième siècle, et malgré les défenses des empereurs, il y avait des parents pauvres qui étranglaient ou exposaient leurs enfants nouveau-nés[2]. Le sort de ces malheureux exposés est facile à prévoir ; le plus souvent sans doute ils périssaient en servant de pâture aux bêtes ; de temps à autre une femme mariée en recueillait un pour cacher ses propres désordres à son mari désireux d'un héritier[3] ; mais généralement ceux qui étaient recueillis étaient destinés à l'esclavage ou au *lupanar ;* celui qui s'en chargeait les possédait comme des choses abandonnées sur la voie publique ; il était maître d'en disposer et d'en abuser[4].

La puissance paternelle pesait sur l'enfant jusqu'au jour de son émancipation. Si, avant cette époque, il se mariait ou s'il obtenait même des fonctions publiques, il n'en restait pas moins, même avec ses propres enfants, sous la puissance de son père, et celle-ci était absolue. La personnalité des enfants disparaissait en quelque sorte dans celle du père ; à Rome, une loi, en apparence étrange, ne reconnaissait pas à ce dernier le droit d'accuser son fils devant les tribunaux. Pour expliquer ce refus, elle invoquait le droit *natu-*

[1] Terent., *Adelphi,* act. V, sc. 1, v. 23-24, t. II, p. 98.

[2] Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 9 ; l. VI, c. 20, t. I, p. 383-491. Les lois de Constantin, 315 et 321 ; *Cod. Theod.*, l. XI, tit. 27, l. 1 et 2.

[3] Comp. Juven., sat. 6, v. 602 et suiv., p. 84.

[4] Just. Mart., *Apol.* 1, c. 27, p. 60. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 20, t. I, p. 491.

Digitized by Google

rel; elle disait : de même qu'on ne peut intenter une action contre soi-même, on ne le peut contre l'enfant qu'on a en sa puissance[1]. Tout ce que le fils possédait, appartenait au père ; tout ce qu'il acquérait avant d'être émancipé, devait se confondre avec la propriété paternelle. Le père seul avait une volonté dans la famille ; c'est lui qui choisissait les époux de ses enfants ; la fille surtout était obligée de prendre pour mari celui à qui son père la destinait ; elle était sa chose, il pouvait l'aliéner sans son consentement[2]. Seul maître de sa fortune, il n'était tenu à rien vis-à-vis de ses enfants ; la liberté de disposer de son bien était sans limite comme sans condition ; il pouvait le laisser à qui que ce fût et déshériter ses enfants sans motif[3]. S'il mourait sans testament, la succession appartenait aux fils qui, au moment de sa mort, étaient sous sa puissance, mariés ou non ; les fils émancipés, sortis de la famille, en étaient exclus, ainsi que les filles que la loi *Voconia* avait privées du droit d'héritage. Le fils émancipé ne rentrait dans la succession qu'à défaut d'héritiers directs dans le sens romain ; s'il n'y avait pas de fils du tout, on appelait les agnats, afin que le patrimoine, qui symbolisait en quelque sorte la race du père, ne passât point à des étrangers[4].

La puissance paternelle ne se réduisait pas aux droits énormes que nous venons de mentionner ; il y en avait d'autres, non moins exorbitants et fondés sur les mêmes principes. A Athènes comme à Rome, le père pouvait vendre ses enfants, même adultes ; l'ancienne loi romaine allait jusqu'à lui assurer le droit de vie et de mort sur ceux mêmes qu'au moment de leur naissance il avait acceptés[5]. Dans la

[1] *Dig.*, l. XLIII, tit. 2, l. 16. — [2] *Ib.*, l. XXIII, tit. 1. — [3] *Ib.*, l. XXXV, t. 2, l. 1 ; l. XXVIII, tit. 2, l. 11.

[4] *Instit.*, l. III, tit. 1, § 9.

[5] Plutarch., *Vita Sol.*, c. 13, t. I, p. 212. — Loi des XII tables, table IV; *in Cicer. opp.*, t. XI, p. 430.

Digitized by Google

famille, il remplissait les fonctions de juge ; le droit ou plutôt le devoir naturel de correction était porté jusqu'au droit barbare de prononcer la peine capitale contre l'enfant désobéissant à l'autorité paternelle. C'est armé de la hache du bourreau que le père imposait à sa famille un respect qui n'était que la crainte inspirée par la tyrannie du plus fort. On connaît des exemples fameux de l'exercice de ce droit ; nous laisserons à d'autres le privilége d'admirer la vertu républicaine d'un Cassius ou d'un Manlius Torquatus, condamnant leurs fils à mort ; nous ne voyons en ces faits que des témoignages de la dureté romaine, fière de sacrifier à l'État les affections les plus légitimes, si tant est que ces affections aient existé dans le cœur de ces hommes. Encore du temps d'Auguste il y eut des pères se prévalant de ce droit : le chevalier Erixon fit périr son fils à coups de verges. Le peuple, il est vrai, s'ameuta et le perça de coups[1] ; les mœurs n'étaient plus d'accord avec l'ancien droit, mais celui-ci ne fut pas encore formellement aboli.

Quant aux enfants qui perdaient leurs parents avant de pouvoir se suffire à eux-mêmes, nous ne savons que peu de chose sur leur condition dans la société antique. A Athènes, les orphelins des citoyens étaient sous la protection des archontes ; ceux dont le père était mort pour la patrie étaient élevés aux frais de la République par reconnaissance et parce que les enfants appartenaient à la communauté de l'État, dont le père lui-même avait fait partie. A Rome, il y avait une tutelle légale pour les orphelins qui avaient des biens à administrer ; quant à ceux qui n'en avaient pas, ni l'État, ni les citoyens plus aisés n'en prenaient soin ; dans la plupart des cas, ils étaient réduits sans doute à chercher leurs moyens d'existence dans la servitude ou dans l'infamie.

[1] Seneca, *De clem.*, l. I, c. 14, t. II, p. 22.

Digitized by

§ 5. *L'éducation.*

La nécessité de l'éducation était reconnue par les philosophes et inscrite dans les lois. Socrate disait que rien n'était plus digne des méditations du sage que les moyens de sa propre éducation et de celle des siens[1]. Mais la tendance extérieure de la civilisation antique imprimait à ces méditations une direction fatale, dont les plus grands esprits n'ont pas pu s'affranchir. Le but le plus élevé de l'éducation n'a pas dû être de développer l'individualité en corrigeant ses vices, mais de façonner l'enfant à la vie civile, de lui apprendre les vertus politiques, d'exciter, au lieu de le réprimer, l'orgueil du citoyen. Si l'enfant ne doit être élevé qu'en vue des intérêts de l'État, il est naturel que ce soit l'État seul qui s'en charge ; la famille doit être sacrifiée, son influence sur l'éducation doit être nulle ou au moins très-restreinte ; car, avant d'appartenir au père, là même où la puissance paternelle est la plus grande, l'enfant appartient à la République. Aussi Platon veut-il que les enfants des gens de bien, c'est-à-dire des membres des classes aristocratiques de la société, soient reçus, dès leur naissance, par les magistrats pour être confiés à des nourrices publiques, de manière qu'aucune mère ne puisse plus distinguer quel est celui auquel elle a donné la vie[2]. Dès les premiers jours, l'enfant ne doit apprendre à connaître que l'État auquel il se devra plus tard ; arraché à la tendresse naturelle de la mère qu'il doit à jamais ignorer, il doit être remis à la froide et despotique surveillance de la République, jalouse de toute affection dont elle n'eût pas été l'objet exclusif. Aristote, malgré son sentiment plus vif des exigences légitimes de la nature, demandait aussi que l'éducation des enfants ne fût

[1] Plat., *Theages ; in opp.*, t. VIII, p. 386 et suiv.
[1] *De Rep.*, l. V, p. 274.

Digitized by Google

pas abandonnée aux parents seuls ; il trouvait contraire aux intérêts publics de laisser chaque père élever ses enfants lui-même, l'État devait s'en occuper, et l'éducation devait être le premier soin de tout législateur[1].

Cette éducation publique, où l'État se substituait à la famille, n'était réalisée complétement qu'à Sparte. Cette république était un corps organisé dans ses moindres détails, la liberté individuelle n'y existait pas, chaque citoyen était un membre dont les mouvements étaient réglés d'avance et qui n'était plus rien en dehors de la place qui lui était assignée ; il fallait former les enfants de bonne heure à entrer dans ce mécanisme, leur éducation était donc uniquement l'affaire de l'État. Celui-ci s'emparait d'eux dès leurs premiers ans pour les élever loin de la maison paternelle et pour ne cultiver leurs capacités et leurs forces qu'en vue de ses intérêts politiques. Comme avant tout il avait besoin de guerriers pour défendre son existence qu'il ne devait qu'à la conquête, l'éducation qu'il donnait ne consistait principalement qu'en exercices gymnastiques et militaires ; les jeunes filles elles-mêmes, on les dressait de manière à développer en elles la hardiesse de l'esprit et la force du corps[2]. Un pareil système n'était possible en pratique que sous l'empire d'une législation aussi contraire à la nature humaine que celle de Lycurgue ; il portait en lui un vice originel qui devait le ruiner lui-même et ruiner Sparte.

Partout ailleurs, en Grèce comme à Rome, on n'avait pas empêché absolument l'éducation paternelle ; cependant elle se fondait en définitive sur les mêmes principes. On ne cherchait nulle part à élever l'homme avant de former le citoyen ; l'homme se confondant avec le citoyen, tous les ef-

[1] *Polit.*, l. VIII, c. 1, p. 244.

[2] Xenoph., *De Rep. Laced.*, lib. II, t. VI, p. 16 et suiv. — Arist., *Polit.*, l. VIII, c. 1, p. 245.

Digitized by

forts tendaient à communiquer à l'enfant les vertus qui devaient lui assurer sa position dans l'État. Les régles générales de l'éducation, c'étaient les lois : les parents n'avaient qu'à en montrer les applications dans les différentes circonstances de la vie[1].

Dans cette éducation préoccupée surtout du développement physique et intellectuel, on se souciait peu de nourrir les sentiments et les affections, et, comme la moralité consistait dans l'observation des lois, il était inutile d'éveiller la conscience dans ses profondeurs. La mission de la mère y était réduite par conséquent aux soins physiques les plus indispensables dans les premières années de la vie. Jamais, chez les anciens, il n'est parlé des droits ni des devoirs maternels. A côté de la formidable autorité du père, l'antiquité ne savait pas placer la tendresse de la mère; cet amour, si nécessaire et si naturel, la sagesse antique paraît en avoir ignoré l'importance dans l'œuvre de l'éducation. On reconnaissait bien que la mère aime ses enfants, on savait même que souvent elle les aime plus que le père; mais, en présence du désordre des mœurs antiques, un poëte grec n'a pas d'autre raison pour expliquer cet amour plus grand que ces mots: la mère *sait* que l'enfant qu'elle aime est le sien, tandis que le mari n'est pas toujours sûr qu'il soit de lui[2]. La femme, il est vrai, était tenue de surveiller et de diriger ses enfants dans leur premier âge; c'était, non pas une de ses prérogatives, mais une charge presque servile, que le père, occupé au dehors, lui abandonnait. Si elle intervenait dans l'éducation de ses fils, elle ne devait songer à son tour qu'aux vertus du citoyen. L'épouse de Pythagore, écrivant à une amie, lui recommande d'éviter toute mollesse

[1] Plato, *De Leg.*, l. II, p. 76 et suiv. — Aristot., *Eth. Nicom.*, l. X, c. 9, p. 207.

[1] « Ἐστιν δὲ μήτηρ φιλότεχνος μᾶλλον πατρὸς, ἡ μὲν γὰρ ἀυτῆς οἶδεν υἱὸν, ὃ δὄ οὲεται. » (Menander, chez Stob, tit. 76, p. 329).

Digitized by Google

en élevant son fils, et de le préparer par un traitement austère à la pratique de la tempérance et du courage[1]. Cornélie est devenue célèbre par l'éducation forte et patriotique qu'elle avait donnée à ses fils[2].

On nous demandera peut-être quels étaient les principes sur l'éducation des filles. En se rappelant le rang inférieur assigné aux femmes dans la société antique, on comprendra pourquoi les moralistes se sont peu occupés de la manière de les élever. Leur vertu principale était la soumission, et celle-là s'apprenait sous la rude autorité du père; les travaux manuels, qui devaient charmer les longs ennuis de l'épouse, enfermée dans le gynécée, étaient enseignés à la jeune fille par la mère elle-même ou par ses esclaves. Cette éducation imparfaite a dû avoir à la longue pour les femmes les mêmes résultats funestes que pour les hommes l'éducation purement politique. L'une et l'autre manquaient d'une base dans l'âme elle-même; dirigées uniquement vers l'extérieur, elles n'avaient pas de racines dans la conscience morale. L'esprit antique, en oubliant de combattre l'égoïsme dans le cœur de l'enfant, pour ne développer en lui que l'orgueil des vertus civiques, ne pouvait donner à ces vertus elles-mêmes ni leur vrai mobile, ni leur appui le plus solide; il devait arriver un moment où l'éducation politique devenait impuissante contre la résistance de l'égoïsme des individus. Dans les temps de la décadence, l'éducation pour la vie publique disparaît elle-même, sans être remplacée par celle pour la vie de famille, étrangère à l'esprit de la société antique. Le père, courant aux plaisirs ou perdu dans des intrigues, ne s'occupe plus de ses fils; la mère, tout entière au luxe et aux aventures, non-seulement dilapide le patri-

[1] Theona *ad Eubulam, in mul. græc. fragm.*, p. 224 et suiv.

[2] Voy. aussi ce que Plutarque dit de Caton et de sa femme, *Vita cat. maj.*, c. 20, t. II, 415.

Digitized by

moine de ses enfants[1], mais les abandonne eux-mêmes aux soins de nourrices impudiques ou d'esclaves ignorants ; pourvu qu'ils apprennent de bonne heure à parler grec, elle demeure parfaitement indifférente à l'influence pernicieuse exercée sur eux[2]. D'autres envoient leurs enfants dans quelqu'une de ces écoles publiques où sont mêlés les garçons et les filles, et qui, sans surveillance morale, sans direction sévère, ne sont que des écoles de dépravation précoce[3].

Arrivés à l'âge où l'éducation doit se compléter par une instruction littéraire, les enfants sont confiés à des esclaves lettrés ; souvent même on choisit ces pédagogues parmi les moins capables des domestiques ; celui qui ne vaut rien pour être agriculteur, économe, batelier, est trouvé assez bon pour achever l'éducation des fils des patriciens[4]. Des développements sur l'*instruction* publique chez les anciens seraient en dehors de notre cadre ; il doit nous suffire d'avoir caractérisé l'esprit de l'*éducation* qu'on donnait à la jeunesse ; réclamée dans l'origine par l'État comme un des plus essentiels de ses droits, nous l'avons vu tombée à la fin entre les mains des derniers des esclaves. Nous savons qu'il y avait toujours des exceptions plus consolantes ; mais une société, dans laquelle la noble mission de former l'esprit et le cœur des enfants a pu être considérée comme une occupation servile, indigne d'un homme libre, a dû marcher à pas de géant vers sa chute. Jadis l'antiquité n'avait demandé que des vertus civiques ; ces vertus, auxquelles elle avait dû sa grandeur, des esclaves n'auraient pas pu les enseigner ; lorsqu'elles furent disparues, on ne les jugea plus nécessaires ;

[1] Seneca, *Consol. ad. Helviam*, c. 14, t. I, 135.

[2] *De oratoribus dialogus*, c. 29 ; *in Opp. Taciti*, t. IV, p. 180.

[3] Comp. le mémoire de M. Naudet, *Sur l'instruction publique chez les anciens et particulièrement chez les Romains. Mém. de l'Acad. des inscriptions*, t. IX (1831), p. 411 et suiv.

[4] Plutarch., *De liberis educandis*, c 7, t. VII, p. 13.

Digitized by Google

la civilisation païenne n'en connaissait pas d'autre qu'elle eût pu mettre à leur place, et désormais l'on vit les descendants des républicains les plus fiers élevés par des esclaves pour être gouvernés par des despotes.

CHAPITRE III.

LES CLASSES LABORIEUSES.

§ 1. *Le travail.*

Nous avons montré plus haut que le citoyen ne devait s'occuper que des affaires de l'État. Comme pour cela il fallait avoir du loisir, celui-là seul qui n'avait pas besoin de travailler pour vivre possédait en réalité le caractère de citoyen ; on n'était vraiment homme libre que quand on pouvait abandonner ce travail à d'autres qui ne l'étaient pas.

Considéré comme empêchement à la vie publique, le travail était méprisé comme œuvre servile[1], dégradant l'homme, le rendant inhabile à la vertu et obscurcissant son intelligence[2] ; il était le lot de l'esclave, tandis que la politique et la guerre étaient seuls dignes du citoyen libre ; dans les anciens temps, l'agriculture avait partagé cet honneur ; encore aux yeux de Socrate, elle était la plus noble occupation du citoyen pendant la paix[3] ; mais elle ne tarda pas à tomber à son tour sous le mépris qui frappait tout travail nécessaire à la vie.

On comprend d'après cela quelle a dû être la condition de

[1] « ἀνελεύθερον. » Arist., *Polit.*, l. III, c. 3, p. 75.
[2] *Ibid.*, l. VIII, c. 2, § 1, p. 245.
[3] Xenoph., *OEcon.*, c. 5, t. V, p. 29 et suiv.

Digitized by Google

ceux qui, sans être esclaves, n'étaient pas assez riches pour vivre sans s'adonner, moyennant un salaire, à un travail professionnel. Il est vrai qu'ils avaient dans toutes les républiques anciennes une certaine part aux droits du citoyen; on sait aussi qu'ils exerçaient quelquefois ces droits d'une manière aussi bruyante que dangereuse pour l'ordre; mais, en réalité, ils ne jouissaient que d'une égalité fort imparfaite; à Athènes, la législation de Solon excluait les hommes de métier des emplois publics, réservés uniquement aux loisirs des riches; dans quelques États plus guerriers, il était même défendu aux citoyens d'exercer une profession[1]; à Rome, les patriciens seuls pouvaient parvenir aux hautes dignités de la magistrature et du sacerdoce.

Sous ce rapport, comme sous tant d'autres, les philosophes, loin de s'élever au-dessus des erreurs de leurs siècles, venaient à leur appui par l'empirisme de leurs systèmes. Platon revendique pour les castes des hommes d'État et des guerriers le privilége de vivre aux frais des agriculteurs et des artisans, pour lesquels il trouve à peine une place dans sa République[2]; aux marchands, il assigne un rang plus bas encore: les hommes d'une constitution faible, impropres à tout autre travail, doivent seuls se vouer au commerce et vendre dans les marchés des villes les produits de l'agriculture et de l'industrie[3]. Les citoyens, qui s'occupent des affaires publiques et qui sont les gardiens des lois, ont seuls besoin de vertu; si les artisans se corrompent, le mal n'est pas grand; il n'y a de danger pour la cité que dans la dégénération de l'aristocratie[4].

On aurait tort de croire que ces idées orgueilleuses ne soient que des chimères platoniciennes; Socrate lui-même

[1] Xenoph., *OEcon.*, c. 4, § 3, t. V, p. 22.
[2] *De Rep.*, l. II, p. 94 et suiv.
[3] *O. c.*, p. 96.
[4] *O. c.*, l. IV, p. 194.

Digitized by Google

ne trouvait rien de plus juste que de mépriser des gens auxquels leurs occupations ne permettent pas de se vouer, soit à leurs amis, soit à la République[1]. Aristote, à son tour, élève le mépris du travail et de ceux qui s'y livrent à la hauteur d'une théorie philosophique sur la morale sociale. « Il est des travaux, dit-il, auxquels un homme libre ne saurait s'occuper sans s'avilir lui-même : ce sont ceux qui réclament surtout l'énergie physique ; mais, pour ces travaux, la nature crée une classe spéciale d'hommes ; ces êtres particuliers sont ceux que nous nous soumettons, afin qu'ils travaillent corporellement à notre place, sous le nom d'esclaves ou sous celui de mercenaires. » Aristote ne voit dans la cité que les guerriers et les gouvernants ; eux seuls composent politiquement l'État ; il est vrai, dit-il, que celui-ci ne peut se passer ni d'agriculteurs ni d'artisans ; mais ces hommes-là n'ont rien à voir dans les affaires publiques[2], ils ne sont pas dignes du titre de citoyen[3], ils sont incapables de grandeur d'âme, leur travail mercenaire est sans vertu[4]. Il n'y a donc entre eux et les esclaves qu'une distinction extérieure : ils travaillent pour le public, tandis que ces derniers travaillent pour des particuliers ; ils seraient esclaves, si l'État était assez riche pour les payer, ou assez fort pour les asservir[5]. Il en résultait que la jeunesse ne devait pas apprendre les métiers qui pouvaient abaisser le citoyen jusqu'à l'artisan[6]. Il en résultait aussi qu'au futur orateur, pour lui apprendre à parler sans crainte à la foule, on apprenait d'abord à la mépriser : « Quel est celui, dit Socrate à un de ses disciples, quel est celui de ces gens-là qui t'impose? est-ce

[1] Xenoph., *OEcon.*, c. 4, § 2, t. V, p. 20.
[2] *Polit.*, l. VII, c. 8, p. 220.
[3] *O. c.*, l. II, c. 4 ; l. III, c. 1, p. 29-69.
[4] *O. c.*, l. VI, c. 2, p. 191.
[5] *O. c.*, l. II, c. 4 ; l. III, c. 2 et 3 ; l. IV, c. 12, p. 46, 74, 75, 136.
[6] *O. c.*, l. VIII, c. 2, p. 245.

Digitized by Google

ce cordonnier? est-ce cet autre, le crieur public? ou est-ce ce faiseur de tentes? Ne sont-ce pas là ceux dont se compose le peuple athénien? Or, si tu fais peu de cas de chacun d'eux en particulier, qui t'empêche de les mépriser en masse [1]?»

La morale du citoyen romain n'était pas moins hautaine; elle lui enseignait à couvrir d'un dédain profond «la tourbe des artisans» [2]; à trois siècles d'intervalle, Cicéron renouvelait la pensée de Socrate: quoi de plus insensé, disait-il, que de juger digne d'estime la masse de ceux qu'on méprise en particulier [3]? C'est aux esclaves ou aux affranchis que le citoyen devait abandonner les occupations mercenaires du commerce et de l'industrie, parce qu'on n'est libre que quand on n'a pas besoin d'attendre un salaire, en un mot, quand on est riche. Selon Cicéron, le citoyen devait fuir le salaire comme un gain illibéral et sordide, comme le prix d'une servitude, mettant celui qui le reçoit dans la dépendance de celui qui le donne; une profession qui échangeait ses produits contre de l'argent, ne méritait nul respect. Le travail intellectuel lui-même était méprisé; l'homme libre eût dérogé en descendant jusqu'au métier d'instituteur ou de pédagogue; les grands arts, tels que la médecine, la philosophie, l'architecture, le commerce exercé sur une vaste échelle, étaient seuls honorables et compatibles avec le caractère du citoyen [4]. Quand Dion Cassius fait dire à Mécène qu'il faut honorer les artisans qui pratiquent un métier utile, et détester les gens qui ne font rien ou qui font mal [5], ce

[1] Xenoph., *Memorab.*, l. III, c. 7, t. IV, p. 166. — Ælian., l. II, c. 1, t. I, p. 58.

[2] Cicero, *Pro Flacco*, c. 8, t. V, p. 61.

[3] «*An quidquam stultius, quàm, quos singulos, sicut operarios barbarosque contemnis, eos aliquid putare esse universos?*» *Tuscul.*, l. V, c. 36, t. X, p. 573.

[4] *De Off.*, l. I, c. 42, t. XII, p. 65.

[5] L. LII, c. 37, t. II, p. 25.

Digitized by Google

n'est certes pas le débauché favori d'Auguste qui a prononcé lui-même ces paroles, si contraires à l'esprit antique; elles n'appartiennent qu'à l'historien qu'avait déjà pénétré le souffle d'un esprit nouveau.

Le mépris du travail a eu pour les États antiques les conséquences les plus funestes. L'artisan, méprisé du riche, considéré à peine comme citoyen et presque comme esclave aussi longtemps qu'il travaillait pour un salaire, voulut arriver, lui aussi, à cette vertu dont on le disait incapable et qui n'était que la *grandeur d'âme*, c'est-à-dire l'orgueil de l'homme désœuvré; il voulut exercer à son tour ce qu'on a appelé, avec autant d'esprit que de raison, le droit à l'oisiveté[1]. De là la turbulence du peuple dans les républiques grecques, sa misère et sa vénalité, sa réduction successive en esclavage, et finalement la dissolution de l'État lui-même; de là, à Rome, cette population séditieuse et affamée, qui ne se considérait que comme forcément engagée à un travail qu'elle haïssait, qui s'en arrachait sous le moindre prétexte, pour courir aux émeutes ou aux sanglants jeux du cirque; tandis que d'autres qui se croyaient au-dessus de la foule, mais qui ne s'avilissaient pas moins, devenaient les adulateurs et les parasites des riches, remplissaient les vestibules de leurs palais, subissaient toutes les bassesses pour être admis à leurs tables, et grossissaient le cortége de serviteurs ignobles avec lequel les illustres Romains, oisifs et déchus, paraissaient dans les rues[2]. De là, en un mot, ce paupérisme, grand déjà dans les républiques, mais plus effrayant encore sous l'Empire, et que le goût démesuré des plaisirs et du luxe, l'affluence à Rome de tous les fainéants de l'Italie et des provinces, la concentration de la propriété

[1] M. Moreau-Christophe, *Mémoire sur le droit à l'oisiveté et l'organisation du travail dans les Républiques grecques et romaine. Séances de l'Acad. des sciences mor. et polit.*, t. V (1849), p. 363.

[2] Voy. entre autres le *Nigrinus* de Lucien, t. I, 32 et suiv.

Digitized by Google

territoriale entre les mains d'un petit nombre de riches, portèrent à un point dont aujourd'hui il est difficile de se faire une idée exacte. Ce mal, fruit inévitable de la civilisation païenne, devint une des causes les plus actives de sa chute.

§ 2. *La pauvreté. — Les pauvres.*

Après ce que nous avons dit sur le mépris du travail et du travailleur, et sur la richesse comme condition principale du respect dû au citoyen, nous pourrions nous dispenser peut-être d'entrer encore dans quelques détails sur la manière dont l'antiquité envisageait la pauvreté et traitait le pauvre. Car, si le riche seul est honoré, si l'on n'a qu'un orgueilleux dédain pour l'homme qui gagne sa vie par le travail, à plus forte raison doit-on mépriser celui qui, par une cause quelconque, est privé des moyens de travailler. Toutefois il ne sera pas sans importance d'ajouter quelques développements pour achever de caractériser sous ce rapport l'esprit de la société païenne.

Pendant toute l'antiquité, la pauvreté était comptée parmi les maux qu'il fallait éviter avec le plus de soin[1]; on croyait qu'elle déshonore, et que l'homme bas et mauvais peut seul se résoudre à la supporter[2]. Le pauvre était jugé incapable de sagesse et de probité; il avait beau attester les dieux, on était toujours disposé à le croire menteur et parjure[3]. Se mariait-il, on se raillait de lui comme d'un homme déraisonnable; ses enfants portaient la tache de la honte; Platon lui-même ne pensait pas qu'ils pussent être considérés au-

[1] Theognis, v. 177, *Gnomici*, p. 8. — Cicero, *Tusc. Quæst.*, l. V, c. 10, t. X, p. 543.

[2] Theognis, v. 631-632, *Gnomici*, p. 26.

[3] Juven., *Sat.* 3, v. 37 et suiv., p. 45.

trement que comme de vils bâtards[1]. Longtemps après encore, une loi, qui, à l'époque où elle fut rendue, était un étrange anachronisme, traitait les gens qui se mariaient sans dot, comme n'étant pas en mariage légitime et comme devant être, eux et leurs enfants, notés d'infamie[2]. Était-on obligé de convenir qu'un pauvre, malgré la réprobation qui pesait sur lui, était honnête et sage, on le faisait comme malgré soi, on le constatait avec surprise comme une espèce de phénomène exceptionnel[3]; tout en le constatant, on restait d'avis que les plus grandes vertus mêmes ne sauraient empêcher le déshonneur que l'on encourt par le seul fait de l'indigence[4]. Si un riche consentait à ne pas mépriser un pauvre, c'était s'abaisser par une rare condescendance jusqu'à un homme placé naturellement bien au-dessous de lui[5].

Telle était, en Grèce et à Rome, l'opinion publique sur les pauvres; on rencontre, il est vrai, des poëtes et des philosophes parlant du mépris des richesses et de l'indifférence, du bonheur même de la pauvreté[6]; mais ceux qui tenaient ce langage se plaçaient à un point de vue imaginaire; il leur était facile de dédaigner en théorie la fortune que, le plus souvent, ils possédaient en réalité; en admettant même qu'ils aient été sincères, ils n'en confirmeraient

[1] Menander, *Frag.*, p. 155. — « ... Ποῖ ἄττα οὖν εἰκὸς γεννᾶν τοὺς τοιούτους ; οὐ νόθα καὶ φαῦλα; πολλὴ ἀνάγκη. » Plat., *De Rep.*, l. VI, p. 342.

[2] Majoriani *Novella* 8.

[3] « Φαληρεὺς ἄνθρωπος πένης μέν τις καὶ ἀπράγμων, ἄλλως δ' οὐ πονηρὸς, ἀλλὰ καὶ πάνυ χρηστός. » Demosth., *In Midiam*, § 83; *Oratt. attici*, t. IV, p. 487. — Aristoph., *Plutus*, v. 976 et suiv., t. I, p. 82

[4] *Fragment d'Euripide*, chez Stob., tit. I, p. 82.

[5] « *Possis tu fortasse huc usque descendere, ut non fastidias pauperes ?* » Quintil, *Declam.*, 301, t. III, p. 47.

[6] Les stoïciens. — Stob., tit. 95, p. 382 et suiv.

Digitized by Google

pas moins, comme exception, la règle générale de l'antiquité. Les pauvres, méprisés en vertu de cette règle, étaient abandonnés par la société antique à toutes les misères de leur sort. Habitué à n'estimer un homme qu'en raison de sa position dans l'État, de sa liberté et de sa fortune, le citoyen riche n'avait aucune sympathie pour l'indigent; l'antiquité, étrangère au respect de la personnalité humaine, ne pouvait pas connaître la bienfaisance, et un auteur chrétien, du commencement du quatrième siècle, a pu dire avec raison que les philosophes païens n'ont donné aucun précepte sur cette vertu qu'ils ont ignorée[1]. L'opinion universelle était qu'il ne faut faire du bien qu'à ceux qui ne nous font pas de mal[2], et qu'en tout cas il ne faut jamais sacrifier l'intérêt personnel: montrer, dit Ennius, le chemin à l'homme égaré, c'est rallumer son flambeau au mien, pourvu que le mien continue de brûler après avoir servi à l'autre[3]. Cicéron, qui cite ces vers sans les désapprouver, entrevoit, il est vrai, que l'homme est naturellement porté à la libéralité même envers les inconnus[4], mais il se hâte d'ajouter la restriction qu'il ne faut s'abandonner à ce sentiment que quand on le peut sans détriment pour soi-même; il ne faut donner que ce qui ne coûte rien à donner, ce dont on peut se passer sans perte[5]. D'ailleurs à quoi bon faire du bien aux pauvres? Pour en démontrer l'inutilité, on alléguait des raisons tirées de l'égoïsme le plus trivial et de la dureté la plus froide: non-

[1] « *Ad hanc partem philosophorum nulla præcepta sunt.* » Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 10, t. 1, p. 457.

[2] Elle est exprimée par Cicéron, disant que celui-là est un « *vir bonus, qui prosit quibus possit, noceat nemini, nisi lacessitus injuriâ.* » *De Off.*, l. III, c. 19, t. XII, p. 141.

[3] Chez Cicéron, *De Off.*, l. I, c. 16, t. XII, p. 25.

[4] *De Amic.*, c. 9, t. XII, p. 219.

[5] « *Quidquid sine detrimento possit commodari, id tribuatur vel ignoto.* » *De Off.*, l. I, c. 16, t. XII, p. 25.

Digitized by Google

seulement, disait-on, on se prive soi-même de ce qu'on donne au pauvre, mais on prolonge sans nécessité la misère de celui-ci; car, à quoi sert la vie quand on n'est pas riche? pourquoi donc, si on ne peut pas enrichir le pauvre, lui aider à sustenter sa misérable existence? ne vaut-il pas mieux ne rien lui donner, afin qu'avec sa vie inutile son malheur finisse plus vite[1]? C'est là la raison pour laquelle Platon ne veut pas qu'on s'occupe des pauvres, quand ils sont atteints d'une maladie : si la constitution d'un artisan n'est pas assez forte pour résister au mal, il n'a qu'à mourir, le médecin peut l'abandonner sans scrupule, car la vie d'un homme pareil ne lui sert plus à rien dès qu'il ne peut plus exercer sa profession; il n'en est pas de même du riche, il n'a pas d'occupation qui rende sa vie sans but dès qu'il ne peut pas travailler[2]. Il n'y a rien de plus révoltant que ce froid égoïsme du plus sage parmi les philosophes de l'antiquité. Mais ne l'accusons pas lui seul; il n'a été que l'interprète d'une société aristocratique, au-dessus de laquelle il lui a été impossible de s'élever. Dans cette société, sans respect et sans amour pour l'homme, rien, en effet, n'était plus triste que le sort des pauvres devenant invalides ou accablés par la maladie. Au lieu d'en être émus, la plupart des gens trouvaient que c'était honteux d'être à la fois infirme et pauvre[3]. Sans consolation d'aucun genre, sans espérance religieuse

[1] « *De mendico male meretur, qui ei dat quod edat, aut quod bibat. Nam et illud quod dat, perdit, et illi producit vitam ad miseriam.* » Plaut., *Trinummus*, act. II, sc. 2, v. 58-59, t. II, p. 159.

[2] ...« Καὶ τῷ τοιούτῳ (un artisan) μέν γ', ἔφη, δοκεῖ πρέπειν οὕτως ἰατρικῇ χρῆσθαι. Ἆρ', ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἦν τι αὐτῷ ἔργον, ὃ εἰ μὴ πράττοι, οὐκ ἐλυσιτέλει ζῆν; Δῆλον, ἔφη. Ὁ δε δὴ πλούσιος, ὥς φαμεν, οὐδεν ἔχει τοιοῦτον ἔργον προκείμενον, οὗ ἀναγκαζομένῳ ἀπέχεσθαι ἀβίωτον. » *De Rep.*, l. III, p. 168.

[3] « Αἰσχρὸν γενέσθαι πτωχὸν, ἀσθενῆ θ' ἅμα. » Menandri *Fragm.*, p. 144.

Digitized by Google

comme sans secours matériel, les indigents périssaient le plus souvent sans qu'aucun de ceux qui avaient vécu de leurs peines songeât à venir à leur aide. On a prétendu que, dans l'antiquité, il y a eu des institutions analogues aux hôpitaux de la société chrétienne; mais rien ne ressemblait moins à un hospice fondé et desservi par la charité qu'un temple d'Esculape où le malade ne recevait d'ordinaire que des formules magiques au lieu de conseils, et des amulettes au lieu de remèdes; les infirmeries établies dans les maisons des riches ne méritent pas davantage d'être comparées aux hôpitaux; ce n'étaient que des appartements, soit pour le maître lui-même, soit pour ses esclaves, quand l'intérêt commandait de ne pas les abandonner[1]. Mais l'artisan qui n'était pas riche, le pauvre qui n'était pas esclave, ne trouvaient aucun asile; il eût été contraire à l'esprit antique de s'occuper d'eux. Au mépris du pauvre se joignait chez le citoyen plus aisé la peur de la mort, l'attachement égoïste à la vie; ces sentiments, propres au paganisme, étaient si impérieux que la sollicitude de l'homme riche n'était pas beaucoup plus grande pour ses propres malades que pour les pauvres[2]. Dans les grandes pestes, les uns se sauvaient par la fuite, abandonnant leurs familles aux ravages de la mort; d'autres expulsaient de leurs maisons leurs parents les plus proches; les infortunés, atteints du mal, mouraient victimes à la fois de l'épidémie et de la lâche terreur des hommes, sans que personne, parmi les païens, donnât le précepte ou l'exemple du dévouement. Si quelqu'un visitait les malades, il le faisait par amour de l'honneur, pour montrer sa grandeur

[1] Comp. Seneca, *Ep.* 27, t III, 86; – *De irâ*, l. I, c. 16, t. I, p. 20; — *Natur. Quæst.*, l. I, *præf.*, t. IV, p. 153. — Columella, l. XI, c. 1, et l. XII, c. 3, dans *Scriptt. rei rust.*, t. II, p. 418 et 473. — Il y avait aussi de ces infirmeries dans les camps. Voy. le *Lexique* de Forcellini.

[2] Comp. Epict., *Dissert.*, l. I, c. 8, t. I, p. 67.

Digitized by Google

d'âme méprisant le danger de la mort[1]; ceux qui survivaient, au lieu de devenir plus sérieux, ne songeaient qu'à jouir avec une ardeur plus insensée des biens et des plaisirs dont une mort inattendue pouvait les priver si vite. La grande peste d'Athènes, du temps de Périclès, et celle de Carthage, sept siècles plus tard, présentent sous ce rapport le tableau de la même désolation et du même égoïsme[2].

Il y a des passages et des faits qui paraissent être en contradiction avec ce que nous venons de dire pour montrer que l'antiquité ne connaissait pas la bienfaisance. Il importe de les examiner; nous verrons sans peine qu'ils ne modifieront en rien notre jugement sur l'esprit général de la société païenne. Cicéron, celui des anciens philosophes antérieurs au christianisme qui s'est étendu le plus longuement sur le devoir de la libéralité, et qui seul peut-être avait entrevu qu'elle est conforme à notre nature, n'en parle pourtant qu'avec de grandes restrictions. Il ne faut pas, dit-il, regarder du même œil l'homme accablé par l'adversité et celui qui, sans être malheureux, cherche seulement à augmenter son bien-être. Nous devons être portés à tendre la main aux infortunés, à moins qu'ils ne méritent leur sort. Ces derniers, on peut les laisser périr; mais qui nous dira jusqu'à quel point leur infortune est méritée? Cicéron continue: Pour les gens qui implorent nos secours, non pour se soutenir dans leur affliction, mais pour s'élever plus haut, nous ne devons pas les abandonner; seulement il faut apporter du

[1] Thucydide, en parlant de la peste d'Athènes, dit qu'il y avait des gens qui allaient soigner leurs amis par vertu et pour l'honneur: «...οἱ ἀρετῆς τι μεταποιούμενοι. αἰσχύνῃ γὰρ ἠφείδουν...» l. II, c. 51, éd. Haack, Leipz. 1820, t. I, p. 219. Le scholiaste explique ἀρετή par φιλανθρωπία καὶ ἀγάπη; mais, rapproché surtout d'αἰσχύνῃ, ἀρετή ne doit pas être pris autrement que dans le sens antique de *fortitudo animi*.

[2] Thucyd., *l. c.* — Pontius, *Vita Cypr.*, § 9; *in Opp. Cypr.*, p. CXXXIX.

Digitized by Google

discernement dans le choix de ceux que nous jugeons dignes de notre assistance[1]. Là encore ce n'est pas le malheur réel qui doit inspirer la pitié, et ce n'est pas par amour que l'on doit lui venir en aide ; c'est par des motifs purement extérieurs qu'on doit fournir à un ambitieux les moyens de s'élever plus haut. Il est vrai que Cicéron n'appelle vraiment libéral et louable que celui qui emploie sa fortune à racheter les captifs des mains des pirates, à payer les dettes de ses amis, à les aider à doter leurs filles, à leur créer une fortune ou à augmenter celle qu'ils possèdent[2]. Mais ce n'est pas là non plus une bienfaisance universelle, désintéressée ; elle ne songe qu'aux Romains tombés au pouvoir des barbares, aux amis impatients d'acquérir une position par la fortune ; on ne secourt pas l'homme, on ne se préoccupe que des moyens de tirer un ami ou un compatriote de l'opprobre ou de la pauvreté et de lui assurer son rang de citoyen, en même temps qu'on cherche à s'attacher des clients reconnaissants ; la libéralité devient ainsi une gloire pour celui qui l'exerce, et contribue au bien-être de la République[3]. Le moraliste romain semble blâmer les largesses faites au peuple, qui épuisent la fortune et qui nécessairement disparaissent avec elle ; il donne la préférence à la libéralité qui s'exerce par les talents et les bons offices, parce qu'elle est plus digne d'un homme distingué, et qu'elle est toujours possible[4] ; cependant il n'oublie pas de dire que les largesses ne sont pas à négliger, pourvu qu'on les fasse avec mesure et circonspection et à des hommes qui en sont dignes[5]. On voit tout ce qu'il y a de vague et d'indécis dans ces vues de Cicéron sur la bienfaisance ; les sentiments les plus divers

[1] *De Off.*, l. II, c. 18, t. XII, p. 98
[2] *De Off.*, l. II, c. 16, t. XII, p. 94.
[3] *O. c.*, c. 18, p. 98.
[4] *O. c.*, c. 16, p. 94.
[5] *L. c.*

Digitized by Google

sont en lutte, la bienveillance naturelle le porte à secourir le malheureux et le pauvre, et l'égoïsme, qui ne renonce pas volontiers à ce qu'il possède, se masque du conseil de ne faire du bien qu'aux plus dignes; la sagesse patriotique blâme la prodigalité aussi intéressée que ruineuse des ambitieux, et l'orgueil romain ne veut aider avant tout que les amis qui tendent à s'élever plus haut ou les citoyens réduits en esclavage. Nul principe supérieur ne domine cette morale aristocratique, qui, comme toutes les autres doctrines éthiques et politiques de Cicéron, n'est destinée qu'aux gens du monde et aux hommes d'État de Rome.

Mais les largesses, les distributions d'argent et de vivres faites aux pauvres par des particuliers ou par l'État, ne témoignent-elles pas en faveur de la bienfaisance des anciens? Si jamais on méconnaît la différence entre l'esprit antique et l'esprit chrétien, c'est quand on veut s'appuyer sur ces faits pour prouver que la société païenne a connu et pratiqué la charité. Qu'étaient-ce en effet que ces largesses? Ce n'étaient pas des moyens d'existence fournis avec discernement et avec sympathie à des hommes privés de travail par des circonstances en dehors de leur volonté, ou ne suffisant pas, malgré leurs peines, aux besoins de leurs familles, c'était un appât jeté à la multitude, sans but sérieux, sans amour, dans les vues les plus intéressées; c'étaient des festins, auxquels on conviait des milliers d'hommes, des distributions publiques de blé, de vin, d'huile, de viandes; c'étaient des spectacles, des jeux du cirque, des combats d'hommes et de bêtes[1]. Ces prodigalités avaient trouvé un défenseur dans le moraliste Théophraste, qui, dans son traité des *Richesses*, ne tarit point sur les louanges du magnifique appareil des fêtes qu'on donne au peuple, et aux yeux duquel une telle somptuosité était le plus digne fruit de l'opulence[2]. Les lar-

[1] Cicero, *De Off.*, l. II, c. 16, t. XII, p. 94. — [2] *L. c.*

Digitized by

gesses étaient des moyens employés par les Grecs et les Romains ambitieux qui, tout en professant le plus grand mépris pour la foule, aspiraient à ses suffrages et voulaient se concilier ses faveurs passagères. L'État lui-même avait fini par y recourir, pour apaiser la multitude oisive, affamée et toujours prête à la sédition. A Athènes, au temps de la décadence, lorsque les citoyens ne voulaient plus travailler, il fallut que la République vînt à leur aide; déjà, sous Périclès, il y eut des distributions de blé, souvent réitérées dans la suite; les secours publics établis par Pisistrate pour les hommes mutilés ne tardèrent pas à être étendus à tous ceux qui étaient ou qui se prétendaient incapables de travailler; finalement le trésor public s'épuisait pour nourrir et amuser tous les fainéants par des repas et des spectacles gratuits[1]. C'est à Rome surtout que ces largesses prirent des proportions énormes; depuis la fin de la République jusqu'aux derniers temps de l'Empire[2], les distributions de vivres de toute espèce étaient, avec les spectacles, le principal moyen de gouvernement à Rome; l'entretien de la populace, de la *plebs urbana*, dont le cri journalier : du pain et des gladiateurs, résumait les désirs et exprimait la bassesse profonde, était une des conditions de l'existence de l'État. Les distributions de vivres furent organisées régulièrement, on établit une administration spéciale pour ce service public[3], non-

[1] Comp. M. Wallon, *Histoire de l'esclavage*, t. I, p. 150.

[2] Jules-César réduisit de moitié les 320,000 Romains qui participaient à la distribution de blé. Le nombre ne tarda pas à s'augmenter de nouveau; Auguste le réduisit à 200,000. Sous les Antonins, il s'éleva à près de 600,000.

[3] *Curatores annonæ plebis* ou *annonæ frumentariæ populi*. Inscrip., chez Orelli, t. II, p. 81, 196, 201. — Cod. Theod., l. XIV, tit. 17, l. 1 et suiv. Encore dans le code de Justinien, il y a des dispositions concernant le *præfectus annonæ*, chargé de la distribution des *annonæ civiles*. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 44; l. XI, tit. 22 à 24.

Digitized by Google

seulement à Rome, mais dans les autres grandes villes. à Alexandrie, à Constantinople[1]; encore au cinquième et même au sixième siècle[2], les préposés au *blé civil* étaient chargés d'en fournir à toute la population mâle, à tous ceux qui avaient désappris le travail et qui se glorifiaient toujours encore du titre de citoyen[3].

De bonne heure, des hommes graves reconnurent que ces distributions, loin de mettre fin à la misère, n'étaient qu'une cause de corruption et de décadence de plus[5]. Elles apaisaient pour un moment les clameurs de la foule, et Aurélien se plaisait à dire que rien n'était plus gai que le peuple romain rassasié[4]; mais elles montraient aussi ce qui en résulte quand c'est la société qui doit se charger de nourrir les pauvres : le peuple romain avait ce qu'on a appelé, dans les temps modernes, le droit à l'assistance; or, cette assistance donnée par l'État n'était qu'un encouragement à l'oisiveté; après avoir été tour à tour un motif de sédition ou un moyen de despotisme, elle finit par devenir une cause de dissolution sociale. Dans les provinces et dans les campagnes, l'appauvrissement fit des progrès tout aussi rapides qu'à Rome; dépeuplées par les guerres, elles s'épuisaient pour les Romains, occupés de spectacles et de jeux; depuis longtemps, l'agriculture était livrée aux esclaves, l'industrie méprisée était tombée entre des mains serviles, les colons et les petits propriétaires étaient ruinés, accablés d'im-

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 21, p. 267. — *Corp. Jur.*, *l. c.*

[2] *Corp. Jur.*, *l. c.*

[3] Nous regrettons de n'avoir pas pu profiter du mémoire de M. Naudet *Sur les secours publics chez les Romains*, dans le t. XIII des *Mém. de l'Acad. des Inscript.* Ce volume manque dans la collection des mémoires que possède la bibliothèque de notre ville.

[4] Sallust., ep. 2 *ad C. Cæsarem de republ. ordinandâ*, t. II, p. 207, et les passages cités plus haut de Cicéron.

[5] « *Neque enim populo Romano saturo quicquam potest esse lætius.* » Vopisc., *Aurel*, c. 47; *Scriptt. hist. aug.*, t. II, p. 188.

Digitized by Google

pôts, réduits au désespoir par les agents du fisc qui parcouraient les pays désolés pour y recueillir de quoi nourrir la populace romaine ou payer les légions cupides et indisciplinées[1]. En vain essaya-t-on, par des promesses d'immunités, d'attirer de nouvelles populations pour cultiver les terres désertes; en vain établit-on des colonies de barbares dans les provinces abandonnées; en vain donna-t-on à tous les habitants de l'Empire le titre de citoyen romain, jadis une gloire et désormais une dérision et une charge; en vain voulut-on forcer par des lois les curiales des villes de se sacrifier, eux et leur fortune, à l'intérêt public: ce n'est pas là ce qui pouvait arrêter la misère et la décadence universelles. Pour cela, il fallait autre chose que des priviléges ou des lois, il fallait communiquer à l'humanité un esprit nouveau, réhabiliter le travail ou plutôt réhabiliter l'homme, apprendre au riche à respecter et à aimer le pauvre, et au pauvre à se contenter de son sort en l'ennoblissant par la pureté de ses mœurs: telles étaient, sous ce rapport, les conditions de la régénération du monde.

§ 3. *Les esclaves. — L'esclavage en général*[2].

Il ne peut pas entrer dans notre sujet de rechercher l'origine, les causes premières de l'esclavage antique. Nous le prenons comme un fait existant, comme une des institutions

[1] Déjà Varron reproche aux Romains de son temps que: « *manus movere maluerunt in theatro et circo, quàm in segetibus et vinetis; frumentum locamus, qui nobis advehat qui saturi fiamus, ex Africà et Sardinià.* » *De re rust.*, l. II, *præf.; Script. rei rust.*, t. I, p. 154.

« *... Parce et messoribus illis*

Qui saturant urbem circo scenæque vacantem. » Juven., sat. 8., v. 117 et 118, p. 99. — Comp. Lactant., *De mortibus persecut.*, c. 7, t. II, p. 191.

[2] Comp. l'ouvrage classique de M. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*. 3 vol., Paris 1847.

les plus exorbitantes des États de l'antiquité. Descendant d'anciens prisonniers de guerre, ou fils de races soumises par des tribus conquérantes, l'esclave était la propriété, la chose de son maître, destiné à faire tous les travaux que celui-ci méprisait comme incompatibles avec la dignité de citoyen libre. Des philologues enthousiastes s'étonnent de l'existence de l'esclavage dans les États antiques, dont ils aiment à vanter la liberté; c'est une tache qui dérange l'harmonie de leurs tableaux, et que pourtant ils ne peuvent pas faire disparaître; il est pour eux en contradiction profonde avec l'esprit d'indépendance personnelle qui animait les Romains et les Grecs; ils ne peuvent pas comprendre qu'il ait pu se rencontrer des esclaves chez des peuples qui entouraient de tant de garanties leur liberté civile, et qui défendaient avec tant d'héroïsme leur liberté nationale[1]. Mais nous avons montré déjà que la vraie liberté, le droit individuel et le respect de la personnalité humaine, ne se trouvent ni en Grèce ni à Rome; ce fait reconnu, l'esclavage antique peut nous attrister, mais il ne nous étonnera point; il est parfaitement conforme à l'esprit égoïste de la civilisation de l'antiquité. Ce qui pourrait nous paraître bien plus étrange, ce sont les arguments des philosophes pour justifier cette inique exploitation de l'homme par l'homme[2]. Ils n'ont pas su se dégager des liens où les retenaient l'opinion publique et les mœurs de leurs compatriotes; dans toutes les méditations sur la morale sociale, ils sont dominés par les faits existants; ils ne les éclairent pas à la lumière de leur conscience naturelle, ou, pour mieux dire, cette lumière était étouffée sous la pression de l'atmosphère païenne dont elle était entourée.

[1] P. ex. Becker, *Charikles, Bilder altgriech. Sitte*, Leipz. 1840, t II, p. 20.

[2] Nous nous servons ici de cette expression dans son vrai sens; le sens moderne, imaginé par les écoles socialistes, est exagéré et par conséquent faux.

Les sages ont dit des choses admirables sur l'âme humaine, sur ses facultés, sur quelques-unes de ses vertus; mais ils n'ont pas considéré l'homme réel, abstraction faite de sa condition extérieure dans le monde, ils n'ont connu que le citoyen; pour eux, la liberté civile n'est pas seulement un des caractères du citoyen, elle est un des caractères mêmes de l'homme; tout ce qu'ils disent de l'homme, ils ne le disent que de l'homme libre, du membre de la République. A leurs yeux, celui qui n'est pas homme libre ou citoyen, n'est pas homme; le citoyen seul est une personne; celui qui ne l'est pas, n'a pas de personnalité, il est une chose.

Platon lui-même ne s'est pas élevé au-dessus de ces erreurs sociales de son peuple; s'il paraît hésiter quelquefois, si son sentiment plus généreux essaie de protester contre l'injustice de l'esclavage, s'il reconnaît qu'il y a eu des esclaves plus capables de vertu que les fils mêmes de la famille, des esclaves qui, par leurs soins fidèles, ont sauvé la vie ou la fortune de leurs maîtres[1], s'il va jusqu'à dire que cette question est grave et embarrassante[2], il ne tarde pas à retomber dans les idées de son temps, en proclamant l'esclavage une institution naturelle, née de la bassesse propre à une classe d'hommes à part : la nature, dit-il, a fait les uns pour commander, les autres pour servir et obéir[3]. Même dans son idéal de l'État, dont il veut exclure tout ce qui est contraire à la raison, il introduit les éléments de l'esclavage, en parquant les hommes en des castes héréditaires et exclusives, d'un côté les guerriers et les hommes d'État, et de l'autre les agriculteurs et les artisans. S'il ne donne pas à ces derniers le nom d'esclaves, il leur en assigne la condition; car, dans sa République, si elle avait pu se réaliser,

[1] *De Leg.*, l. VI, p. 376.
[2] *Ib.*, *l. c.*
[3] *De Rep.*, l. I, p. 309.

la servitude n'eût pas tardé à renaître comme conséquence de l'infériorité déshonorante des classes laborieuses. D'ailleurs Platon s'exprime sur les esclaves avec une clarté peu embarrassée, quand il déclare que dans l'âme servile il n'y a rien de sain, qu'elle n'est capable de rien de bon, et qu'un homme de sens ne se fiera jamais à cette race[1].

Chez le logicien Aristote, il n'y a plus d'hésitation : l'esclavage est une condition naturelle ; on est esclave par nature, on naît esclave avec la destination de servir, comme on naît libre avec le privilége[2] de commander ; car, si l'on n'est citoyen qu'en n'ayant pas besoin de travailler pour vivre, et que cependant sans le travail la vie est impossible, il faut qu'il retombe sur une classe particulière, destinée naturellement à servir les hommes libres, les citoyens[3]. Aussi la maison du citoyen n'est-elle parfaite que lorsqu'il s'y trouve des esclaves; dans une économie domestique bien organisée, il faut, pour le service, deux espèces d'instruments, des instruments inanimés et des instruments vivants ; les premiers sont des esclaves sans âme, tandis que les esclaves sont des instruments avec une âme[4]; mais celle-ci n'est pas une âme vraie, une nature spirituelle complète comme celle du maître, elle est absolument privée de volonté[5]. L'esclave n'a d'autre volonté que celle du maître; il ne se meut que par elle, il est en quelque sorte une partie, un membre du maître lui-même[6]. Sa vertu, c'est l'obéissance absolue, l'assimilation parfaite aux intérêts de celui auquel il appartient. Toutefois il n'y a rien de commun entre ce dernier et son esclave; qu'on ne lui demande pas de l'aimer, car comment avoir de

[1] *De Leg.*, l. VI, p. 376.
[2] *Polit.*, l. I, c. 2, p. 10.
[3] *O. c.*, l. II, c. 1 ; l. III, c. 1, p. 29, 69.
[4] *O. c*, l. I, c. 2, p. 7 ; — *Ethic. Nicom.*, l. VIII, c. 10, p. 161.
[5] *O. c.*, l. I, c. 5, p. 25.
[6] *O. c.*, l. I, c. 2, p. 12.

l'amour pour l'instrument qu'on emploie à son service? Tout au plus pourra-t-on aimer son serviteur en tant qu'il est homme, mais jamais en tant qu'il est esclave[1]. Peu de maîtres, sans doute, auront fait cette distinction subtile; l'esclave n'aura toujours été considéré que comme esclave et rarement comme homme; d'ailleurs il est permis de s'étonner qu'Aristote, après avoir défini l'esclave un instrument vivant, sans volonté, paraisse reconnaître que, sous un certain rapport, il est un homme. Aussi ne faut-il pas attacher trop d'importance à cette opinion, exprimée accidentellement par le philosophe et contredite par tout son système, ainsi que par le sentiment universel de l'antiquité. L'esclave, comme le pauvre, si l'on remarquait en lui des vertus et de l'intelligence, n'en était pas moins regardé comme incapable de s'élever au-dessus de l'opprobre naturel inhérent à sa condition[2]; les termes de servile et d'illibéral désignaient tout ce qu'il y avait de plus bas, de plus commun, de plus ignoble.

Les stoïciens, il est vrai, manifestaient des opinions en apparence différentes; ils parlaient d'un esclavage moral et d'une liberté intérieure; Zénon définit celle-ci, la faculté de se déterminer soi-même en n'écoutant que sa raison, de sorte que le sage seul est libre, et que le véritable esclave est celui qui se met sous la dépendance de ses passions et de ses vices[3]. Le remède que ce système offrait aux esclaves consistait dans le conseil de s'élever au-dessus de leur condition en ne l'envisageant que comme un accident, indifférent en soi-même et indigne d'émouvoir un homme; le sage se soumet sans murmure, il ne sent pas le joug, qui n'est dur que pour celui qui le supporte avec répugnance. C'était

[1] *Ethic. Nicom.*, l. VIII, c. 10, p. 161.
[2] *Fragm. d'Euripide*, chez Stob., tit. 62, p. 237.
[3] Diog. Laert., l. VII, c. 1, nº 64, t. II, p. 784.

Digitized by Google

là une théorie impraticable et inféconde; elle n'empêchait pas ceux qui la professaient de continuer d'avoir des esclaves et de leur contester les facultés intellectuelles qui font le philosophe et le citoyen ; et elle n'était qu'une consolation illusoire pour ceux qui avaient à subir toute la misère de la servitude.

La loi n'était pas plus humaine que les systèmes des philosophes; à son tour, elle n'était que l'expression et la sanction du fait. Pour elle aussi, l'esclave n'est pas un homme; elle ne voit en lui qu'une chose, un *corps*[1]; elle lui refuse tout droit civil, elle n'a pour lui que des rigueurs iniques ou une indifférence humiliante, et là-même où, comme à Athènes, elle lui offre quelques faibles garanties, elle le soumet à toutes les dispositions qui règlent la possession et la transmission des *choses;* les esclaves font partie du patrimoine, ils passent par héritage d'un maître à l'autre; ils sont vendus, prêtés, donnés, légués, comme s'ils n'étaient pas des hommes ; ils ne peuvent ni acquérir ni posséder ; mariés, ils n'ont pas le droit de se plaindre si le maître vit avec leurs femmes, ce n'est ni un adultère pour eux-mêmes ni pour le propriétaire, libre de disposer de ses esclaves pour tous ses usages; leurs propres enfants naissent pour la servitude; avant de leur appartenir, ils sont au maître, dont ils augmentent la richesse, ou qui s'en débarrasse s'il ne veut pas les nourrir[2].

Cet état légal des esclaves est le même à Rome comme en Grèce; l'opinion publique, corroborée par celle des philosophes, les considère à Rome absolument de la même manière que dans les républiques grecques. Si, pour le citoyen romain, l'esclave est un homme, c'est tout au plus un

[1] Σώματα οἰκετικά. Æschin., *Adv. Timarchum*, § 16, t. III, p. 255. — Σῶμα ἀνδρεῖον, γυναικεῖον. Bœckh, *Corp. inscriptt. græc.*, t. I, nº 1607, p. 780; nº 1699, p. 825.

[2] Comp. M. Wallon, t. I, p. 288 et suiv.

homme de la nature la plus basse, et comme une seconde espèce dans le genre humain[1]; il est un des trois genres d'instruments nécessaires pour exploiter une propriété, et voici comment ces trois instruments se distinguent : l'un est muet, c'est la charrue, la voiture, tout le train de labourage; l'autre rend des sons inarticulés, c'est le bœuf ou le cheval; le troisième parle, c'est l'esclave[2]. On ne se donnait pas la peine de se souvenir que le langage suppose la raison, et que celle-ci est inséparable de la liberté. Cicéron, il est vrai, parle, comme les stoïciens, d'un esclavage moral; il développe la proposition que le sage seul est libre, et que tout homme déraisonnable est esclave[3]; mais, à côté de ce paradoxe, comme il l'appelle lui-même, il maintient la servitude réelle, et distingue soigneusement entre les esclaves de leurs passions et ceux qui le sont de fait et de droit; il croirait presque faire injure aux premiers, en les mettant sur le même rang que les seconds[4]. Nous retrouvons ici le caractère vague qu'ailleurs déjà nous avons dû attribuer à la morale de Cicéron. Il appelle servitude l'obéissance d'une âme abjecte, privée de son libre arbitre[5]; l'homme qui n'a pas de volonté est de droit esclave; il n'y a d'injuste que l'esclavage de l'homme libre[6]. Mais quels sont ceux qui ont perdu leur liberté, c'est-à-dire la puissance de se déterminer eux-mêmes, et que cette absence de volonté condamne à la

[1] *Homo vilissimus*, v O. c, t. I, p. 189. — « *Quasi secundum hominum genus.* » Florus, l. III, c. 20, éd. Lemaire, p. 262.

[2] Varro, *De re rust.*, l. I, c. 17; *in Scriptt. rei rust.*, t. 117.

[3] *Parad. V*, t. XII, p 260.

[4] « *Non enim ita dicunt esse servos ut mancipia, quæ sunt dominorum facta nexu, aut aliquo jure civili.* » *O. c.*, p. 262.

[5] *L. c.*

[6] « *Est enim genus injustæ servitutis, quum hi sunt alterius, qui sui possunt esse; quum autem hi famulantur qui sibi moderari nequeunt, nulla injuria est.* » *De Rep.*, l. III, c. 19, éd. Lemaire, p. 315.

Digitized by Google

servitude? Sont-ce les méchants, les lâches, les hommes avilis par la débauche et le vice? Cicéron veut-il que ces hommes, devenus les esclaves de leurs passions, deviennent aussi les esclaves de ceux qui sont restés maîtres d'eux-mêmes? Loin de là, il laisse dans leur liberté ceux qui sont nés ingénus, et admet *à priori*, comme un fait incontestable, que ceux qui naissent esclaves doivent, pour cela même, manquer aussi de volonté; il eût été parfaitement conséquent, si, comme Aristote, il avait dit que c'est par leur nature même que les esclaves sont privés de libre arbitre. Il justifie d'ailleurs la nécessité de la servitude par les mêmes raisons que Platon et Aristote, et appelle les esclaves la dernière classe des hommes[1]. Il ne les croit pas capables de s'élever au-dessus des bornes fatales de cette condition; s'il y en a qui, par des talents et une fidélité incontestables, pourraient s'acquitter avec succès de certains emplois, réservés par l'usage aux hommes libres, il ne pense pas qu'il faille les leur confier, afin d'éviter le blâme; ce serait une chose honteuse devant l'opinion publique, et le sage, esclave lui-même du *décorum*, évite de choquer même les préjugés de la foule[2].

Ces préjugés conservent leur force pendant toute la durée de la société romaine. De temps à autre se rencontrent des sophistes et des rhéteurs qui, malgré leur incrédulité religieuse ou leur hostilité contre les idées nouvelles, répètent que la servitude extérieure n'est qu'un accident dans la vie, soit parce que tous les hommes peuvent être libres s'ils peuvent être philosophes, soit parce que tous sont également esclaves, les uns de despotes, d'autres de leurs vices, et tous plus ou moins des événements, des circonstances[3].

[1] *De Off.*, l. I, c. 13, t. XII, p. 21.

[2] *Ad Quintium fratrem*, l. I, ep. 1, t. IX, p. 150.

[3] Lucret., l. I, c. 456 et suiv., p. 18. — Libanius, or. 31, *De servitute*, t. II, p. 642 et suiv.

Digitized by Google

Mais ces déclamations, peu sérieuses au fond, demeuraient nécessairement sans effet. Les anciennes idées sur l'esclavage continuaient de régner dans la société païenne; elles résistaient même aux efforts de ceux des philosophes et des empereurs qui, sous l'influence du christianisme, tâchaient de les modifier et d'adoucir le sort des esclaves. Encore sous les empereurs chrétiens. on mesurait les richesses d'un homme au nombre souvent énorme de ses esclaves; et ceux qui, au milieu du mouvement qui entraînait le monde vers Jésus-Christ, demeuraient attachés aux anciens cultes, ne renonçaient pas non plus à leur ancien mépris pour la classe servile. Thémistius, l'ami de Julien, n'avait que du dédain pour les esclaves, auxquels il ajoute les artisans, et dont l'âme, selon lui, est incapable de vertu et d'idées plus hautes[1]; encore au cinquième siècle, beaucoup de gens prétendaient que les dieux n'ont nul souci des esclaves, et que le sage se déshonore par le honteux commerce avec eux[2].

§ 4. *Manière de traiter les esclaves.*

Le traitement de ces êtres méprisés, de ces instruments sans volonté. répondait à l'idée qu'on s'en faisait dans la théorie; peut-être dirait-on plus exactement que l'opinion, soutenue par les philosophes et passée dans les lois, n'était qu'un argument inventé par l'égoïsme antique pour justifier la manière dont l'homme libre, le conquérant, l'oppresseur, traitait son esclave. Si, à Athènes, le sort des esclaves paraît avoir été moins dur que dans le reste de la Grèce, s'ils y trouvaient quelques garanties légales contre des traitements trop barbares, si leur meurtre était puni comme celui de

[1] *Orat.* 21, p. 300 et suiv.

[2] «...*Quasi verò curent divina de servis; aut sapiens quisquam domi suæ contumeliam tam fœdæ societatis admittat!*» Macrob., *Saturnal.*, l. I, c. 11, t. I, p. 244.

Digitized by Google

l'homme libre[1], s'ils avaient le droit d'asile dans le temple de Thésée, s'ils pouvaient même se racheter pour s'affranchir, il ne faut pas y voir la reconnaissance d'un droit naturel, le respect de l'individualité humaine dans la personne des serviteurs. Car c'est à Athènes, sous l'empire de ses institutions et de l'opinion publique de ses habitants, que Platon et Aristote ont trouvé les éléments de leurs théories; il ne faut chercher la cause de la modération de la loi que dans le caractère du peuple athénien, plus humain que les Doriens de Sparte, et peut-être dans la crainte inspirée par le grand nombre des esclaves de l'Attique[2]. Dans aucun État grec, les esclaves n'étaient traités plus durement qu'à Sparte; là, aucune disposition légale, aucun asile ne les protégeait contre les cruautés de leurs maîtres[3]. Toutefois la chasse aux Hilotes, dont on a tant parlé en interprétant inexactement l'institution de la cryptie, mentionnée par Plutarque[4], doit être retranchée de l'histoire des institutions lacédémoniennes; les recherches de M. Wallon établissent clairement qu'il ne faut entendre la cryptie que de la défense faite aux Hilotes de sortir de leurs habitations pendant la nuit, sous peine de mort. C'était une des nécessités de la position de Sparte; la race qui avait conquis le sol ne pouvait le conserver que par l'oppression des habitants primitifs, en les soumettant à la surveillance la plus rigoureuse et en les frap-

[1] Xenoph., *De Rep. Athen.*, l. I, c. 10, t. VI, p. 101.

[2] On dit qu'il y en avait 400,000. Hermann, *Griechische Staats-Alterthümer*. 2e édit., Heidelb. 1836, p. 245. — Becker, *Charikles*, t. II, p. 32. — Sur l'exagération de ce chiffre, voy. le mémoire de M. Letronne, *Sur la population de l'Attique*, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. VI (nouvelle série), p. 165 et suiv.; et M. Wallon, t. I, p. 221 et suiv.

[3] Xenoph., *De Republ. Athen.*, l. I, c. 11, t. VI, p. 101. — Plutarch., *Vita Lyc.*, c. 18, t. I, p. 137.

[4] Plutarch., *l. c.*

Digitized by

pant de terreur par des lois sanguinaires, comme celle de la cryptie[1].

A Rome, dans les temps anciens, quand l'agriculture était encore une occupation honorée et digne du citoyen, les esclaves faisaient partie de la famille domestique ; leur position était moins intolérable ; le maître, père de famille au milieu d'eux, les admettait à ses repas, et ils le servaient avec plus de zèle et de fidélité[2]. Plus tard, les progrès du luxe et de l'égoïsme séparent de plus en plus le maître de ses serviteurs ; à mesure qu'il s'éloigne d'eux, il les traite avec plus de barbarie. On les assimile à la bête de somme[3], on efface dans la pratique la limite que les théoriciens avaient laissé subsister entre ces deux sortes d'instruments domestiques. La loi elle-même prend ce caractère : elle punit de la même peine celui qui tue l'esclave d'autrui et celui qui tue son bœuf ou son cheval[4], tandis que si un maître est tué par un de ses serviteurs, la loi ne se donne pas la peine de rechercher le coupable, elle fait périr en masse tous les esclaves de la maison[5]. Dans les campagnes comme dans les villes, on leur impose les travaux les plus rudes ; après avoir abusé de leurs forces pendant la journée, on les enferme la nuit dans des cachots souterrains, humides et privés d'air[6]. L'esclave portier est enchaîné à la porte ; il est vendu avec la maison, comme faisant partie en quelque sorte de la muraille[7]. On punit non-seulement les fautes, les ou-

[1] M. Wallon, *Explication d'un passage de Plutarque sur une loi de Lycurgue nommée la cryptie.* Paris 1850.

[2] Seneca, ep. 47, t. III, p. 132.

[3] «*...Nec tanquam hominibus quidem, sed tanquam jumentis abutimur*» (*scil. servis*). *L. c.*

[4] *Dig.*, l. IX, tit. 2, l. 2.

[5] Tacit., *Annal.*, l. XIII, c. 32, t. II, p. 120.

[6] Columella, *De re rust.*, l. I, c. 6 ; *in Scriptt. rei rust.*, t. II, p. 38,

[7] «*Janitor (indignum!) durâ religate catenâ ...*» Ovid., *Amores*, l. I,

blis, mais jusqu'au moindre mouvement, jusqu'au plus léger bruit involontaire, pourvu qu'il déplaise à la fantaisie momentanée du maître[1]. Souvent le châtiment est un supplice atroce[2]; il arrive même que le maître ne s'arrête pas à chercher un prétexte, lorsqu'il veut dicter une sentence de mort; son caprice, sa volonté suffisent : que faut-il de plus pour tuer un être qui ne s'est rendu coupable de rien, mais qui n'est pas un homme[3]? Des empereurs[4], des femmes même donnent l'exemple de cette cruauté froidement sanguinaire. En Grèce déjà, dans ce pays de mœurs plus douces, il y avait eu des femmes maltraitant leurs esclaves, les fatiguant jusqu'à la mort, leur refusant la nourriture, faisant couler leur sang sous des coups furieux[5] : mais c'est chez les dames romaines de la décadence qu'il faut chercher les exemples les plus révoltants de cet endurcissement du cœur féminin et de cet odieux mépris de la nature humaine. Un seul trait suffira pour les peindre : pendant leur toilette, elles sont armées de grandes épingles qu'elles enfoncent dans les membres de leurs esclaves, si elles négligent quelque détail de ce service compliqué, et, pour que ces coups, portés sans colère par des femmes habituées à la vue du sang, fassent plus sûrement de plus larges blessures, les malheureuses

eleg. VI, v. 1, t. I, p. 151. — « *L. O. Pilitus servisse dicitur atque etiam ostarius vetere more in catenâ fuisse.* » Sueton., *De claris rhetor.*, c. 3, p. 416.

[1] Seneca, ep. 47, t. III, p 132. — Plin., l. III, ep. 14, t. I, p. 97.

[2] Seneca, *De clem.*, l. I, c. 18, t. II, p. 26; — *De irâ*, l. III, c. 40, t. I, p. 103. — Dio Cassius, l. 54, c. 23, t. II, p. 68.

[3] « *O demens, ita servus homo est? nil fecerit, esto;*
Hoc volo, sic jubeo (de le tuer), *sit pro ratione voluntas.* » Juven., sat. 6, v. 222, 223, p. 71.

[4] Macrinus, Aurélien, etc. Voy. Jul. Capitol., *Macrinus*, c. 13; Flav. Vopisc., *Aurelius*, c. 49; *in Scriptt. hist. aug*, t. I, p. 218, 189.

[5] Theano *ad Callistonem; in Mulierum græc. fragm.*, p. 232.

servantes sont jusqu'à la ceinture dépouillées de leurs vêtements[1].

Quand l'âge ou les infirmités rendent un esclave impropre au service, la dureté romaine l'abandonne; le maître n'a plus aucun engagement vis-à-vis de lui ; que faire, en effet, d'un instrument cassé qui ne sert plus à rien? Caton, qui d'abord avait été plus humain envers ses esclaves, mais que les richesses qu'il s'était acquises dans ses carrières civiles et militaires avaient endurci, prit la coutume de se défaire de ses esclaves affaiblis par l'âge; il ne voulait pas nourrir des gens devenus inutiles ; s'il trouvait des amateurs, il les vendait à vil prix comme de vieux meubles hors d'usage ; sinon, il ordonnait de les chasser, peu soucieux de leur sort[2]. Cette coutume devint générale; les serviteurs malades, qu'on n'avait pas l'espoir de guérir, étaient exposés désormais dans une île du Tibre, où le premier venu pouvait se les approprier ; c'était encore de l'humanité, car beaucoup de maîtres ne prenaient pas même cette peine, ils se hâtaient de faire tuer les esclaves qui ne leur servaient plus[3]. Les hommes les plus distingués ne s'élevaient pas au-dessus de cette indifférence qui froisse nos idées d'humanité les plus ordinaires ; Cicéron, en parlant du préteur Domitien qui avait fait crucifier un esclave pour s'être trop empressé de tuer un sanglier à la chasse, se borne à dire « que cela paraîtra *peut-être* dur[4] » ; et quand un serviteur pour lequel il avait quelque affection lui est enlevé par la mort, il se défend comme de quelque chose de malhonnête, de contraire au décorum, d'avoir éprouvé de la tristesse : « je suis plus af-

[1] Comp. Böttiger, *Sabina, oder Morgenszenen in dem Putzzimmer einer reichen Römerin*. Leipz. 1806, t. I, p. 40 et suiv.

[2] Plutarch., *Cat. Maj.*, c. 4, t. II, p. 391.

[3] Sueton., *Claudius*, c. 25, p. 238.

[4] « ...*Durum hoc fortasse videatnr.*» *In Verrem*, II, l. V, c. 3, t. IV, p. 85.

fligé, dit-il, qu'on ne devrait, ce me semble, l'être de la mort d'un esclave[1].»

On nous dira peut-être que cette indifférence pour les esclaves et ces traitements si barbares étaient des exceptions, et que généralement on recommandait aux maîtres l'humanité envers leurs serviteurs. Oui, on leur conseillait la modération, on les engageait à ne pas se montrer trop durs, mais voyons pour quels motifs. Si Platon ne veut pas qu'on soit inhumain envers les esclaves, c'est parce que le sage s'abstient de traiter injustement ceux envers lesquels l'injustice est si facile, et que l'homme bien élevé dédaigne de s'irriter contre ceux qu'il méprise; c'est en outre parce qu'une certaine bonté est avant tout dans les intérêts du maître lui-même[2]. Aristote est du même avis; le maître, selon lui, n'a pas besoin d'aimer son esclave, et celui-ci n'a nul droit contre son maître[3]; le devoir, ou pour mieux dire l'intérêt de celui-ci, lui commande d'élever ses esclaves à la vertu. c'est-à-dire à la vertu servile, consistant dans l'obéissance absolue, dans l'abdication de toute volonté contraire à celle du maître; par la modération, on atteint plus facilement ce but que par la violence et la dureté[4]. On le voit donc, l'humanité n'est inspirée que par la grandeur d'âme qui s'interdit la colère contre un être placé si bas, ou par l'intérêt bien entendu qui ménage ses instruments afin de pouvoir s'en servir plus longtemps; près de quatre siècles après Aristote, un économiste romain l'a formellement répété : il faut être bon envers les esclaves, afin de les trouver plus dociles; il faut s'abstenir de les maltraiter, afin de ne pas les rendre,

[1] *«Sositheus decesserat, meque plus, quàm servi mors debere videbatur, commoverat.» Ad Att.*, lib. I, ep. 12, t. VIII, p. 93.

[2] *De Rep.*, l. VIII, p. 448; — *De Leg.*, l. VI, p. 378.

[3] *Ethic. Nicom.*, l. VIII, c. 10, p. 161.

[4] *Polit.*, l. I, c. 5, p. 24 et suiv.

Digitized by

par sa propre faute, impropres au travail, et de leur ôter tout prétexte de murmure et de révolte[1].

Quant à l'affranchissement qui devait être en quelque sorte le correctif de l'esclavage, c'était un remède bien faible pour un si grand mal. On sait de combien de difficultés il était entouré; ces difficultés vaincues, il ne rendait pas même l'esclave à la liberté véritable, il ne lui donnait qu'une liberté honteuse et méprisée; il ne le mettait pas en possession de tous les droits de l'homme libre, il ne lui conciliait pas le respect qu'on n'accordait qu'au citoyen de naissance ingénue; l'affranchi demeurait dans un état inférieur, il devenait ou bien un artisan peu estimé ou bien le favori de quelque grand seigneur; s'il lui arrivait de s'élever plus haut, il restait toujours devant l'opinion publique souillé de la tache originelle de la servitude.

L'effet inévitable de la condition que la morale sociale de l'antiquité faisait aux esclaves et aux affranchis eux-mêmes, a été de les avilir, de pervertir profondément leur sens moral. On leur répétait sans cesse qu'ils n'étaient que des instruments, des corps sans volonté et incapables de vertu: beaucoup d'entre eux ne devaient-ils pas finir par accepter sans honte cette situation et à y conformer leur conduite? Objets des mépris de leurs maîtres, de la loi, de toute la société, ils devenaient lâches, trompeurs, cruels; toutes leurs forces intellectuelles et morales étaient paralysées, et ils ne justifiaient que trop souvent par la bassesse de leurs mœurs la bassesse de leur condition. Chez ceux qui gardaient quelque sentiment de la dignité humaine, l'esclavage produisait ces haines ardentes, ces vengeances, ces révoltes dont l'histoire de l'antiquité offre tant d'exemples. La barbarie des maîtres poussait au désespoir les esclaves qui n'étaient pas tout à fait abrutis; ils exerçaient contre leurs oppresseurs

[1] Columella, l. I, c. 7; *in Scriptt. rei rust.*, t. II, p. 43.

Digitized by Google

les cruautés qu'ils avaient apprises d'eux[1]; l'ancien rapport entre le père de famille et ses serviteurs n'était plus qu'un rapport d'hostilité réciproque et permanente; sous l'Empire, il y avait un proverbe : autant d'esclaves, autant d'adversaires[2]. Aussi, lorsqu'un jour on fit dans le sénat la proposition de distinguer par les vêtements les esclaves des hommes libres, n'y donna-t-on pas suite; on prévoyait avec effroi le danger qui menacerait la société, si les esclaves pouvaient se compter et se sentir plus nombreux et plus forts que leurs maîtres[3].

§ 5. *Occupations des esclaves. — Histrions. — Gladiateurs.*

Primitivement les esclaves s'occupaient, sous les ordres du maître, des soins de l'agriculture, ou, sous la direction de l'épouse, des nécessités de la vie domestique. A mesure que chez les riches l'amour du luxe et la corruption font des progrès, des services nouveaux sont demandés aux esclaves : la toilette, la cuisine, les festins, les bains, les promenades en public, les mille besoins d'une vie molle et débauchée, réclament des serviteurs particuliers qui, aussi avilis que leurs maîtres, se prêtent à tous leurs désirs[4]. D'un autre côté, le mépris du travail chez les artisans libres fait retomber sur les esclaves les occupations professionnelles que le citoyen croit au-dessous de sa dignité; chaque maison riche finit par avoir parmi ses nombreux domestiques des ouvriers de tout genre, et l'industrie, déshonorée comme travail servile, ne tarde pas à se trouver presque exclusivement entre

[1] « *Aliquando... perfidiam et impietatem, et feritatem et quidquid ab illis didicerant, in ipsos exercuerunt.* » Seneca, *De Clem.*, l. I, c. 26, t. II, p. 33; — ep. 107, t. IV, p. 52. — Plin., l. IV, ep. 14, t. I, p. 97.

[2] « *Totidem esse hostes, quot servos.* » Seneca, ep. 47, t. III, p. 132.

[3] Id., *De Clem.*, l. I, c. 24, t. II, p. 31.

[4] Seneca, ep. 47, t. III, p. 132 et suiv.

Digitized by

les mains des esclaves. Sous l'Empire, on leur abandonnait même les travaux de l'intelligence; on ne leur demandait plus seulement des services matériels : tout en les méprisant, le maître réclamait d'eux les connaissances qui lui manquaient à lui-même; si, en présence de ses amis, il voulait briller par l'esprit, il forçait ses esclaves d'en avoir pour lui : Calvisius Sabinus acheta à grands frais des esclaves dont l'un savait Homère, un autre Hésiode, un troisième les lyriques; lorsque, dans ses banquets, il voulait citer quelque vers, il le demandait à ses gens placés derrière son siége[1]. Ces mêmes esclaves lettrés étaient chargés de l'éducation des enfants, éducation dépourvue de toute direction morale, tournée tout au plus vers le développement des facultés intellectuelles. Plus haut nous avons même vu des pères choisir, pour être les pédagogues de leurs fils, les esclaves incapables de travaux plus importants à leurs yeux[2].

Mais ce ne sont pas là les seuls services qu'on demandait à cette race méprisée : elle servait aussi à l'amusement du maître, à ses plaisirs les plus honteux à la fois et les plus barbares. Ici va se présenter un des côtés les plus affligeants de la civilisation antique.

C'est parmi les esclaves qu'on prenait les histrions, les joueurs et les joueuses de flûte ou de lyre, les danseurs et les danseuses, chargés d'embellir les festins des riches, troupe impudique, excitant à la volupté les convives de ces orgies scandaleuses[3]. Les mimes et les acteurs de tout genre, qui, au théâtre, amusaient le peuple et les grands, appartenaient également à la classe servile. Jadis, en Grèce, l'art dramatique avait été un art libre et sérieux; l'artiste était estimé de ses concitoyens, parce qu'il ne représentait que

[1] Seneca, ep. 27, t. III, p 87.

[2] *Dial. de Oratoribus*, c. 29. *In opp.* Tac., t. IV, 180. — Plutarch., *De liberis educandis,* c. 7, t. VII, p. 13.

[3] Comp. Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 4, t. I, 270.

Digitized by Google

les grandes œuvres de poëtes immortels; Eschyle, après avoir été acteur et poëte, avait participé au gouvernement d'Athènes; le tragédien Aristodème avait été envoyé comme ambassadeur auprès du roi Philippe[1]; Sophocle avait été à la fois poëte et prêtre, acteur et capitaine. Ce temps n'existait plus; la décadence rapide et profonde de la Grèce avait entraîné l'art et la considération des artistes dans la ruine commune de tout ce qui avait fait la gloire de ce peuple. A l'époque où parut le christianisme, l'ancien théâtre, avec ses tragédies grandioses et ses spirituelles comédies, avait disparu; le goût pour les représentations scéniques n'avait pas diminué, mais l'art était devenu profondément immoral. Depuis Auguste, et pendant toute la durée de l'Empire, l'obscénité domine sur le théâtre; il n'est plus une école de patriotisme rappelant les traditions des héros des premiers âges, ou critiquant les travers des contemporains, il est un foyer de vices et de corruption pour les acteurs comme pour les spectateurs; on n'y représente plus que des aventures de maris trompés, des adultères, des intrigues de libertins, des scènes de *lupanar;* on n'y voit que des femmes impudiques et des hommes efféminés; on y étale les choses les plus honteuses; on y avilit tout ce qui aurait dû être respecté, on s'y moque de la vertu et on y raille les dieux[2]. L'acteur fait passer le goût du mal dans l'âme du spectateur, il allume des passions ignobles ou criminelles[3], et, tout familiarisé qu'il est avec le vice, il rougit quelquefois

[1] August., *De civit. Dei*, l. II, c. 11, t. VII, 32.

[2] Tatian., *Or. contra Græcos*, c. 22, p. 263. — Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 11, t. I, p. 298.

«Καὶ γὰρ καὶ μοιχεῖαι, καὶ γάμων ἐκεῖ κλοπαὶ, καὶ γυναῖκες ἐκεῖ πορνευόμεναι, καὶ ἄνδρες ἡταιρηκότες, καὶ νέοι μαλακιζόμενοι, πάντα παρανομίας μεστὰ, πάντα τερατωδίας, πάντα αἰσχύνης.» Chrysost., *Hom.* 37 *in Mat.*, § 6, t. VII, p. 423.

[3] Min. Felix, c. 37, p. 140.

Digitized by Google

du rôle honteux qu'il est forcé de jouer aux regards de la foule[1].

Ces turpitudes n'empêchaient pas la société païenne dépravée de conserver aux représentations théâtrales leur caractère de cérémonies du culte[2]; les acteurs continuent de former, en Grèce et en Italie, des corporations qui ont leurs priviléges et qui affectent un caractère pontifical[3]; encore au quatrième siècle, Symmaque soutient que donner des jeux et y présider est une des fonctions des prêtres[4], et Libanius le païen, toujours épris de la beauté physique et voué au culte de la forme, défend et exalte la danse, au point de vue de l'art, pour le charme de l'esprit, pourvu que le danseur en sépare ce qui pourrait choquer les mœurs[5]: distinction sophistique, impossible à pratiquer au milieu d'une décadence morale aussi profonde que l'était alors celle du monde païen.

Les rôles qu'avaient à jouer les acteurs, les paroles qu'ils prononçaient, leurs danses, leurs pantomimes lascives, devaient complétement éteindre en eux les dernières lueurs de la conscience morale; et, par un contraste étrange, mais naturel au caractère antique, ces espèces de pontifes étaient livrés au mépris de ceux mêmes qui ne pouvaient se passer d'eux. Horace déjà les compte parmi les gens les plus in-

[1] « *Ipsa etiam prostibula publicæ libidinis hostiæ in scenâ proferuntur, plus miseræ in præsentiâ feminarum quibus solis latebant, perque omnis ætatis, omnis dignitatis ora transducuntur, locus, stipes, elogium, etiam quibus opus non est prædicatur. Taceo de reliquis...* » Tertull., *De Spect.*, c. 17, p. 80. — « *Erubescunt videri etiam quæ pudorem vendiderunt.* » Cypr., *De Spect.*, p. 341.

[2] Selon Varron, chez August., *De civit. Dei*, l. IV, c. 31, t. VII, p. 87. Voy. aussi l. VI, c. 9, p. 121.

[3] M. Wallon, t. III, p. 236 et suiv.

[4] « *Insigne ducitur sacerdotii vacare muneribus.* » L. X, ep. 54, p. 289.

[5] Or. 19, *pro saltatoribus*, t. II, p. 474 et suiv.

fimes, des mœurs les plus suspectes[1]. Aussi ne se recrutaient-ils que dans les plus basses classes de la société, et surtout parmi les esclaves. Quelque entrepreneur les achetait pour ce service ; il les vouait, à son profit, au grossier amusement de la foule, aussi peu inquiet de la perte de leurs âmes que de l'infamie où il retenait leurs personnes. Le peuple assistait à leurs jeux avec une curiosité qui ne se lassait point ; il les recherchait, il les couvrait de ses applaudissements, mais ne voyait en eux que des êtres destinés à cela par la nature, par la bassesse de leur condition ; on n'avait pour eux ni une estime que sans doute leur conduite ne comportait pas, ni la pitié dont ces victimes de l'ordre social antique eussent été dignes ; on les voyait passer de la scène à la misère ou au tombeau, sans compassion comme sans remords ; si le maître élevait une pierre funéraire à l'enfant qui, par sa danse, avait égayé les spectateurs, il ne le faisait que pour se vanter du plaisir que son jeune esclave avait procuré à la foule[2].

La loi elle-même est dure pour cette classe malheureuse ; loin de tenter un effort pour la relever en lui ôtant l'occasion du vice, elle la foule aux pieds, elle la retient forcément au théâtre, elle l'enchaîne à ses turpitudes. Il est interdit aux acteurs et aux actrices de se soustraire à leur devoir de servir aux plaisirs du peuple ; leurs enfants mêmes naissent mimes ou histrions, car ils naissent esclaves ; malgré leur caractère pontifical, la loi les appelle des personnes déshonnêtes ; elle qualifie leur profession de métier honteux[3] ; elle leur défend de porter certains vêtements de luxe ; elle les

[1] *Sat.*, l. I, sat. 2, v. 1 et 2, p. 208.

[2] A Antibes, on a trouvé l'inscription suivante :

D. M. | *Pueri Septentri* | *onis annor. XII qui* | *Antipoli in theatro* | *biduo saltavit et pla* | *cuit.* Orelli, t. I, p. 467, n° 2607.

[3] *Personæ inhonestæ. Munus turpe.* Cod. Theod., l. XV, tit. 7, l. 4 et 12.

Digitized by Google

prive des droits dont jouissaient les hommes libres[1]. « Ils sont condamnés, dit Tertullien, à l'ignominie; on les éloigne de la curie, de la tribune, du sénat, de l'ordre équestre; on leur interdit l'accès à tous les honneurs et l'usage de plusieurs ornements. Quelle perversité! les païens aiment ceux qu'ils punissent, ils déprécient ceux qu'ils approuvent, ils exaltent l'art, et les artistes sont notés d'infamie[2]. » A plusieurs reprises, ceux-ci sont chassés de Rome, tantôt parce qu'ils créent par leur nombre des embarras à des despotes[3], tantôt à cause de leurs désordres, dans l'intérêt de la moralité du peuple. Domitien leur défendit la scène publique[4]; Trajan voulut supprimer complétement l'exercice de leur art efféminé[5]: mais, à peine expulsés, ils reparaissent, plus applaudis que jamais; ni la populace ni les grands ne pouvaient vivre sans eux; la société païenne s'ennuyait profondément; au milieu des plus grands périls, elle demandait à rire, il lui fallait des jeux et des danses pour égayer les dernières heures qui la séparaient de sa chute. Mais ce n'est pas tout; ces représentations immorales, ces danses et ces pantomimes voluptueuses, ces femmes nues nageant dans des bassins au milieu de l'amphithéâtre, en présence de milliers de spectateurs de tout sexe et de tout âge[6], ne suffisaient pas au peuple romain, aussi peu que les riches particuliers se

[1] *L. c.*, l. 1 et suiv.

[2] «*Ex eàdem arte, qua magnifacjunt, deponunt; immò manifeste damnant ignominià et capitis minutione, arcentes curià, rostris, senatu, equite, ceterisque honoribus omnibus simulac ornamentis quibusdam. Quanta perversitas! Amant quos multant, depreciant quos probant; artem magnificant, artificem notant.*» Tertull., *De Spect.*, c. 22, p. 82; — *De coronà*, c. 6, p. 104,

[3] Sous Tibère et Néron. Tac., *Ann.*, l. IV, c. 14, t. I, p. 198; l. XIII, c. 25, t. II, p. 115. — Sueton., *Nero*, c. 16, p. 265.

[4] Sueton., *Domit.*, c. 7, p. 381.

[5] Plin, *Panegyr.*, c. 46, t. II, p. 185.

[6] Chrysost., *Hom.* 6 *in Ep.* 1 *ad. Thess.*, c. 4, t. XII, p. 464.

contentaient dans leurs orgies du jeu lascif des histrions et des musiciennes. Il fallait quelque chose de plus à cette dure race de Rome, avide de guerre, habituée au sang et abusant sans remords de ceux qu'elle méprisait ; nous voulons parler des spectacles des gladiateurs. Rien ne fera mieux ressortir toute la barbarie du monde romain.

Ce n'est pas à la décadence qu'il faut attribuer l'origine de ces spectacles ; ils ont été introduits longtemps auparavant ; il en est fait mention dès la première guerre punique[1]. Ils devaient être alors, comme encore plus tard sous l'Empire, un moyen d'apprendre le courage à ces soldats romains, que les historiens représentent comme animés du patriotisme le plus intrépide. Pour les habituer à la vue du sang, pour les former au mépris de la douleur et de la mort, on ne connaissait pas de moyen plus efficace que de les faire assister, avant leur entrée en campagne, à des combats de gladiateurs[2]. Ces exercices sanglants ne tardèrent pas à devenir un des amusements les plus chers au peuple. C'étaient tantôt des combats d'hommes contre des hommes, tantôt d'hommes contre des bêtes féroces, ce qu'on appelait des chasses[3]. La passion pour ces luttes était ardente et universelle ; dans aucune circonstance le peuple ne se réunissait en plus grand nombre ; il n'y avait pas de solennité qui lui inspirât plus d'intérêt, pas de récréation qui lui procurât plus de joie[4]. Ennuyé de l'oisiveté, quoique méprisant le travail, le citoyen romain passait ses journées au cirque, assistant aux combats des ours et des lions, et faisant remplir les intervalles entre ces chasses par des combats de gladiateurs, pour qu'il n'y eût

[1] Comp. Val. Max., l. II, c. 4, § 7, p. 97.

[2] J. Capitol., *Vita Maximi*, c. 8. ; *in Scriptt. hist. aug.*, t. II, p. 66.

[3] Cicer., *De Off.*, l. II, c. 15, t. XII, p. 95 ; — *Pro Sextio*, c. 64, t. V, p. 431.

[4] Cicer., *Pro Sextio*, c. 59, t. V, p. 425.

Digitized by

pas de temps de perdu[1]; préoccupé, il se rendait à l'amphithéâtre pour bannir les pensées qui l'obsédaient; triste, il allait voir tuer des hommes par forme de distraction[2]. Avec la populace, on y voyait les grands, les chevaliers, les sénateurs; les personnages les plus considérables y présidaient[3]; les empereurs eux-mêmes réclamaient cet honneur comme un de leurs priviléges. Non-seulement des tyrans, comme Néron, Commode, Gallien, sont de ce nombre, mais des princes renommés pour leur vertu, les Vespasien, les Tite, prennent plaisir aux combats du cirque. Et ce qu'on a le plus de peine à comprendre, les femmes de tous les rangs y accourent avec une avidité qui ne le cède en rien à celle du guerrier le plus endurci; les vestales mêmes y ont une loge d'honneur. Chez tous ces spectateurs, il n'y avait nulle pitié pour les combattants; le moindre sentiment d'humanité eût suffi pour les éloigner de l'amphithéâtre, mais ce sentiment n'existait pas; ils assistaient aux *jeux* avec une curiosité féroce; on jugeait l'adresse des coups avec l'intérêt qu'on mettrait aujourd'hui à suivre deux joueurs d'échecs; ardent à exciter les combattants et insensible aux douleurs des blessés, on éclatait en applaudissements enthousiastes quand l'un d'eux succombait dans une lutte savante, et on jetait des cris de fureur quand ils n'y mettaient pas autant de passion que les spectateurs, quand ils semblaient vouloir s'épargner et se soustraire pour ainsi dire à leur devoir; c'était

[1] « *...Interim jugulantur homines, ne nihil agatur.* » Seneca, ep. 7, t. III, p. 46.

[2] « *Volumus eum (scil. dolorem) interim obruere, et devorare gemitus, per ipsum tamen compositum fictumque vultum lacrimæ profunduntur. Ludis interim aut gladiatoribus animum occupamus; at illum inter ipsa, quibus avocatur, spectacula, levis aliqua desiderii nota subruit. Ideo melius est illum vincere, quàm fallere.* » Seneca, *Consol. ad Helviam*, c. 16, t. I, p. 138.

[3] Tacit., *Ann.*, l. 1, c. 76, t. I, p. 62.

mépriser le peuple souverain que d'hésiter à s'entretuer pour son amusement [1]. Les femmes, les vierges consacrées aux dieux, aussi bien que les courtisanes, avaient les mêmes éloges que les hommes pour celui qui portait les plus larges blessures ou qui tombait avec le plus de calme; c'étaient elles d'ordinaire qui, en élevant gracieusement la main, donnaient le signal du coup qui devait achever les souffrances d'un blessé étendu à terre [2].

De bonne heure les ambitieux de Rome comprirent que satisfaire à cette soif de sang devait être un moyen de popularité plus puissant que les distributions d'huile ou de blé; aussi les combats de gladiateurs devinrent-ils les largesses les plus efficaces [3]. Déjà, dans les derniers temps de la République, les chefs des différents partis en firent un abus si grand qu'il fallut songer à y apporter une certaine mesure; Cicéron fit rendre la loi *Tullia*, pour défendre à celui qui briguerait une charge publique de donner des combats de gladiateurs [4]; ce n'est pas dans l'intérêt de l'humanité que fut rendue cette loi, le législateur ne voulut arrêter que les brigues, et enlever aux ambitieux le moyen le plus sûr de gagner la populace. Auguste défendit de faire combattre à la fois plus de cent vingt hommes. Ce décret ne fut pas plus suivi que la loi de Cicéron; Tibère ordonna même que tous les ans il y eût un grand spectacle de gladiateurs, aux frais

[1] « *Quid? gladiatoribus quare populus irascitur, et tam inique, ut injuriam putet, quòd non libenter pereunt? Contemni se judicat, et vultu, gestu, ardore, de spectatore in adversarium vertitur.* » Seneca, *De irâ*, lib. I, c. 2, t. I, p. 6.

[2] Prudent., *In Symmachum*, l. II, v. 1095 et suiv., p. 488. — Tatian., *Or. contra Græcos*, c. 23, p. 264. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 20, t. I, p. 490.

[3] Cicer., *Pro Sextio*, c. 64, t. V, p. 430; *De Off.*, l. II, c. 15, t. XII, p. 95. — Pers., sat. 6, v. 48 et suiv., p. 25.

[4] Cicero, *Pro Sextio*, *l. c.*; — *in Vatinium*, c. 15, t. V, p. 457.

des citoyens nouvellement nommés à la questure[1]; si Néron tenta de remettre en vigueur la loi Tullia[2], il n'y fut pas porté par des considérations favorables aux malheureux qu'on destinait au cirque; tout ce qu'il voulait, c'est que nul ne pût rechercher les faveurs du peuple; toutes choses ne devaient dépendre que de lui seul.

L'ardeur des Romains pour les combats de gladiateurs ne se refroidit pas aussi longtemps que l'Empire resta debout; elle a été la même jusqu'aux derniers moments de la société antique; déjà converti au christianisme, entouré, pressé de tous les côtés par les barbares, le peuple court au cirque, païen dans ses mœurs, quoique chrétien de nom, avide de sang, mais trop lâche pour donner le sien pour la défense de la patrie expirante. Dès l'époque où le monde romain entre dans la période de sa décadence jusqu'à la chute de l'Empire, les chefs de l'État exploitent les instincts les plus dépravés du peuple; les jeux du cirque sont un des grands moyens de maintenir la populace dans l'ordre; elle était satisfaite, pourvu qu'on lui donnât des gladiateurs et du pain; des empereurs qui n'ont pas été des monstres, Trajan, Philippe, Constantin, avant d'avoir embrassé le christianisme, Théodose même, ont fait combattre dans les cirques des troupes nombreuses de prisonniers de guerre; les consuls et les questeurs, chaque fois qu'ils entraient en fonctions, étaient tenus, en vertu de la loi de Tibère, de donner des jeux de gladiateurs; c'était une sorte de droit de joyeux avénement qu'ils devaient au peuple[3]. Domitien, pour varier le spectacle, fit même un jour combattre des femmes[4]. C'était de plus un moyen de recommander son souvenir à la foule reconnaissante: des particuliers ordonnaient par tes-

[1] Tacit., *Ann.*, l. XI, c. 22, t. II, p. 20.
[2] *O. c.*, l. XIII, c. 31, p. 120.
[3] Symmach., l. II, ep. 46, p. 50.
[4] Suet., *Domit.*, c. 4, p. 378.

tament de faire combattre à leurs frais des gladiateurs pour que le peuple honorât leur nom[1] ; la démence, sous ce rapport, était telle qu'un riche Romain voulut qu'après sa mort on fît combattre les belles esclaves qu'il avait dans sa maison, et un autre, les jeunes garçons qui formaient ses *délices*[2]. Comment qualifier une pareille disposition d'esprit ! A l'heure solennelle de la mort, où les premiers chrétiens affranchissaient leurs esclaves et léguaient des secours aux malheureux et aux pauvres, les païens dictaient froidement des arrêts de mort pour les tristes créatures dont ils avaient abusé pendant leur vie, afin qu'une ignoble populace applaudît à leur nom en voyant couler le sang !

Ce qui paraît peut-être plus horrible encore, ce sont les combats des gladiateurs pendant les banquets des riches ; cet usage barbare, qui se rencontre de bonne heure dans la Campanie[3], ne tarda pas à se propager partout où il y avait des Romains assez riches pour sacrifier des hommes au plaisir de leurs convives[4]. Quelle société, que cette société romaine, tolérant des orgies où le sang des esclaves se mêlait au vin des maîtres couronnés de fleurs, où des combats à mort alternaient avec des pantomimes impudiques, où l'on offrait à ses invités tour à tour les grimaces des histrions, le carnage des gladiateurs et les baisers des courtisanes, où, en un mot, la cruauté la plus monstrueuse s'alliait au libertinage le plus éhonté !

La Grèce, de mœurs moins dures, résista longtemps à l'introduction des combats du cirque ; elle ne les reçut que par les Romains qui, après avoir renversé la liberté des Grecs, leur apprirent aussi à renverser l'autel de la miséri-

[1] Plin., l. IV, ep. 22, t. I, p. 136.
[2] Athen., l. IV, c. 39, t. II, p. 100.
[3] Tite-Live, l. IX, c. 40 ; Deux-Ponts 1784, t. I, p. 417.
[4] Sil. Ital., l. XI, v. 51-54 ; éd. Lemaire, t. I, p. 648. — Athen., *l. c.*, p. 99.

corde[1]. Sous les empereurs, les jeux des gladiateurs se répandirent jusqu'en Orient, aussi loin que s'étendait la domination romaine[2].

Les hommes voués à ces combats étaient de différentes conditions; généralement c'étaient des esclaves, des hommes privés de leur liberté pour une cause quelconque. Les riches, qui étaient dans le cas de rechercher les suffrages de la multitude, avaient parmi leurs esclaves des troupes, des *familles* de gladiateurs; c'était à qui en aurait le plus grand nombre et les plus robustes; plus la position d'un homme était élevée, plus il se vantait d'entretenir de combattants[3]. Bientôt l'exercice de l'art de gladiateur devint un métier; il y eut des entrepreneurs qui achetaient des esclaves propres à ce service; la dépravation de la populace romaine allait jusqu'au point que des pauvres, ne voulant pas travailler, se vendaient pour le cirque, préférant au travail les chances de ces luttes sanguinaires[4]. On eût dû penser que ces malheureux ne se fussent prêtés au combat qu'avec horreur et répugnance; mais le dégoût du travail et la soif du sang étaient si grands chez eux, qu'ils s'y pressaient eux-mêmes; ils étaient tourmentés du désir d'être applaudis; ils voulaient briller soit en tuant, soit en succombant avec art; leur honneur consistait à ne jamais broncher, à tomber sans cri, à

[1] Lorsque les Athéniens délibérèrent s'ils introduiraient les combats de gladiateurs, le philosophe Démonax leur dit qu'avant d'adopter cet usage, ils devront renverser l'autel de la miséricorde.

[2] Sur les jeux de gladiateurs donnés pour la première fois à Béryte, sous Agrippa, d'ailleurs si humain, voy. Joseph., *De bello jud.*, l. VII, c. 3, t. II, p. 406.

[3] «*Familiæ gladiatoriæ.*» Cicer., *Pro Sextio*, c. 64, t. V, p. 430. — Tatian., *Or. contra Græcos*, c. 23, p. 264.

[4] «...Τὰ μὲν ἐςτὶ τῶν χαχῶν τὰ ἐλάττονα τὰ δὲ μείζονα, τίς οὐχ ἂν ἐξειπεῖν ὀχνήσειεν; ἀργίαν τινὲς ἐπανῃρημένοι, διὰ τὴν ἀσωτίαν εάυτοὺς εἰς τὸ φονευςθῆναι πιπράςχουσι.» Tatian., *l. c.*

recevoir le coup mortel le sourire sur les lèvres, à saluer encore les spectateurs avant de rendre leur âme, afin d'obtenir un tombeau annonçant à la postérité combien de fois ils avaient vaincu dans le cirque[1]. Cicéron citait ce courage, avec une secrète admiration, comme exemple de ce que pouvaient l'exercice et l'habitude[2].

Les gladiateurs s'engageaient au laniste par un serment solennel ; son devoir à lui était de les nourrir, de les dresser, de les exercer[3]. C'est lui qui en fournissait au riche qui n'en avait pas lui-même et qui voulait donner un spectacle à la foule; les prix étaient stipulés de manière à n'être payés qu'après le combat, tant pour ceux qui sortiraient sains et saufs du cirque, et tant pour les blessés et pour les morts. Quelquefois ces transactions donnaient lieu à des contestations ; le jurisconsulte Caïus nous en a conservé un exemple précieux pour montrer la froide indifférence avec laquelle on trafiquait du sang humain pour la récréation du peuple. Un laniste fournit des gladiateurs à un particulier, à la charge pour celui-ci de lui payer vingt deniers pour chacun de ceux qui survivraient sans blessures graves, et mille deniers pour chacun de ceux qui seraient tués ou blessés de manière à devenir impropres à des combats ultérieurs ; on demandait si c'était une vente ou un simple louage, c'est-à-dire si le particulier pour lequel les gladiateurs auraient donné leur sueur (on ne parlait pas de leur sang) pouvait les garder pour lui ; Caïus résolut la question avec la plus parfaite tranquillité d'âme : il est plus probable, dit-il, que pour ceux qui restent sains et saufs, c'est un louage, ils doivent retourner à leur premier maître ; quant aux autres, c'est une vente, ils ap-

[1] Voy. les inscriptions chez Gruter, t. I, p. 333 et suiv.

[2] *Tusc. Quæst.*, l. II, c. 17, t. X, p. 435. — Epict., *Dissert.*, l. I, c. 29, t. I, p. 157.

[3] Seneca, ep. 37, t. III, p. 111. — Petron., c. 117, p. 540. — Comp. Cod. Theod., l. XV, tit. 12, l. 2 et 3.

Digitized by

partiennent à celui qui s'en est servi, car que ferait le laniste de cadavres ou de corps mutilés[1]?

Si les gladiateurs se battaient sans peur et se tuaient selon les règles de la science, une partie de l'honneur en revenait à l'entrepreneur ; s'il était satisfait d'eux, il les gratifiait d'un tombeau avec une inscription ; un certain Constance éleva à ses gladiateurs une pierre pour les récompenser de s'être tués de manière à s'attirer les applaudissements de la foule[2]. Il y avait aussi des gladiateurs publics, entretenus et exercés aux frais de l'État et recevant une solde du fisc ; Caligula, ayant besoin d'argent, en fit vendre un jour un certain nombre aux enchères[3]. Ces gladiateurs, joints à ceux qu'entretenaient des lanistes ou de riches particuliers, étaient si nombreux que plusieurs fois ils essayèrent de secouer leurs chaînes et devinrent dangereux pour l'existence de l'État. La révolte de Spartacus fut si formidable qu'elle ne put être vaincue que par les légions de Crassus et de Pompée ; plus tard les factions des gladiateurs troublèrent fréquemment l'ordre public à Rome ; à plusieurs reprises, les empereurs les enrôlèrent dans les armées, dans lesquelles ils contribuèrent à introduire un esprit d'indiscipline et de férocité. Quoique classés par la loi parmi les personnes sans honneur, leur nombre et le sentiment qu'ils étaient indispensables tant au peuple qu'à ceux qui le gouvernaient, leur donnaient une haute idée de leur importance ; cet orgueil était singulièrement augmenté par les empereurs qui se mêlaient eux-mêmes à leurs luttes ; Commode n'était fier que de ses six

[1] *Instit.*, l. III, § 146, p. 271.

[2] « *Constantius munerarius gladia | toribus suis propter favorem mu | neris munus sepulcrum dedit | Decorato retiario qui peremit | Cæruleum et peremptus deci | dit ambos extincxit Rudis utro | sque protegit rogus | Decoratus secutor pugnar. VIIII | Valeræ uxsori dolori privvm reliquit.* » Trouvé en Istrie. Grut., *t.* I, p. 333, n° 4.

[3] Dio Cassius, l. IX, c. 14, t. II, p. 182.

Digitized by Google

cent vingt-six victoires dans le cirque ; un de ses historiens a pu dire qu'il était né plutôt pour être gladiateur que pour être prince[1].

Outre les gladiateurs par profession ou par goût du sang, on faisait combattre aussi des condamnés et des prisonniers. Cela paraît même avoir été l'usage primitif[2]. Des empereurs comme Néron forçaient de descendre dans l'arène des chevaliers et des sénateurs, et jusqu'à des femmes des familles les plus nobles[3] ; on ne sait de qui l'on doit s'étonner le plus, du despote qui cherchait à déshonorer tout ce qui à Rome brillait encore de quelque éclat, ou de ces lâches Romains qui n'avaient plus assez d'énergie pour résister à ces caprices sanguinaires. A l'époque des persécutions contre l'Église, on condamnait fréquemment les chrétiens au cirque ; on croyait ajouter à la cruauté de ces sentences, en ordonnant qu'ils ne reçussent pas de solde du fisc public, et qu'ils ne pussent pas apprendre à s'exercer à l'escrime pour se défendre contre les agresseurs[4]. Dans les derniers temps de l'Empire, c'étaient les prisonniers faits aux barbares qui fournissaient le plus de gladiateurs. S'il arrivait aux armées romaines de remporter une victoire, les captifs étaient menés à Rome et livrés au cirque ; le peuple, saisi de frayeur à la vue des Germains libres, se donnait le lâche plaisir de les forcer de se tuer entre eux ; assis en sécurité sur les gradins de l'amphithéâtre, il jouissait en voyant ces géants prisonniers trembler, non pas de peur, mais de rage et de honte ; les barbares, auxquels ces spectacles féroces étaient inconnus, pleuraient à l'idée seule de s'entr'égorger sous les

[1] Herodian., l. I, c. 48, p. 36. — J. Capitol., *Ant. Phil.*, c. 19 ; *in Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 66.

[2] Cicer., *Tusc. Quæst.*, l. II, c. 17, t. X, p. 435.

[3] Tacit., *Ann.*, l. XV, c. 32, t. II, p. 229. — Suet., *Nero*, c. 12, p. 262.

[4] Euseb., *De martyr Palæst.*, c. 7, 8, p. 328, 330.

Digitized by

yeux d'une populace qui se vantait encore d'être le peuple de Mars, mais qui, pour mériter ce titre, n'avait plus que la dureté de ses ancêtres, sans avoir leur courage patriotique[1].

Que si l'on demande maintenant ce que pensaient de ces jeux les hommes éclairés, ceux qui passaient pour sages, nous nous bornerons à citer les opinions de deux hommes qui, à quatre siècles de distance, peuvent être considérés comme les organes de l'esprit païen ; nous parlerons ailleurs de ceux qui, obéissant soit à un mouvement de leur conscience naturelle, soit à une secrète influence du christianisme, se sont prononcés contre les gladiateurs ; pour le moment, il importe de montrer que, parmi les coryphées de la pensée antique, parmi ceux qui ont exprimé le plus exactement l'esprit et les tendances de la société païenne, il s'est trouvé des défenseurs des sanglants combats du cirque. Cicéron ne les regardait pas comme blâmables ; ils étaient à son avis une excellente école pour apprendre à mépriser la douleur et la mort ; quand il voulait montrer ce que peuvent l'exercice, l'habitude, une volonté réfléchie, il citait le sang-froid, le courage impassible des gladiateurs et leur soumission aux ordres de la foule ; il se bornait à ajouter que si ces spectacles paraissent cruels à quelques personnes, il était assez disposé à trouver qu'elles n'avaient pas tort, dès qu'on faisait descendre dans l'arène d'autres combattants que des criminels condamnés à mort[2]. Cette restric-

[1] « *Plebs Martia.* » Symmach., *Epp.*, l. X, ep. 61, p. 295.

[2] « *Quis mediocris gladiator ingemuit? quis vultum mutavit unquam? quis non modò stetit, verùm etiam decubuit turpiter? quis, cum decubuisset, ferrum recipere jussus, collum contraxit? tantum exercitatio, meditatio, consuetudo valet!* » — « *Crudele gladiatorum spectaculum et inhumanum* nonnullis videri *solet; et haud scio an ita sit, ut nunc fit; cum verò sontes ferro depugnabant, auribus fortasse multæ, oculis quidem nulla poterat esse fortior contra dolorem et mortem disciplina.* » *Tusc. Quæst.*, l. II, c. 17, t. X, p. 435.

Digitized by Google

tion est de peu de poids ; car la condition de ceux qui sont obligés de s'entretuer pour le plaisir de la foule ne change rien à la nature du spectacle lui-même ; et, de plus, forcer des criminels à s'égorger les uns les autres, c'était prouver qu'on comprenait peu le but moral du châtiment ; ce n'était qu'une preuve de plus de la dureté de la loi et de l'égoïsme des mœurs romaines.

Nous ne nous arrêterons pas au panégyriste de Constantin qui, en 313, loua cet empereur d'avoir fait servir une défaite de barbares à la distraction du peuple, en livrant les prisonniers de cette race ingrate et perfide aux bêtes du cirque[1] ; mais nous devons relever les sentiments de Symmaque, de ce dernier païen, de ce membre actif du collége des grands-pontifes, qui a parlé avec tant d'éloquence en faveur des anciens dieux nationaux, et qu'on a tant célébré pour ses vertus antiques. Après une victoire de l'armée romaine sur les Sarmates, dont les captifs étaient réservés au cirque, il s'exprima avec un dédain peu sincère sur le compte de ces barbares, si formidables dans la guerre et maintenant saisis d'effroi, en se voyant obligés de verser eux-mêmes leur propre sang[2]. Il donna lui-même, pendant son consulat, à plusieurs reprises des jeux de gladiateurs[3]. Un jour il destinait à un combat des Saxons prisonniers ; pour y échapper, ceux-ci, dans leurs cachots, se donnèrent la mort ; Symmaque se plaignit vivement de ce que « ces gens désespérés, en se tuant de leurs mains impies, » avaient frustré le peuple du

[1] *« Quid hoc triompho pulchrius, quòd cædibus hostium utitur etiam ad nostrùm omnium voluptatem, et pompam munerum de reliquis barbaricæ cladis exaggerat, tantamque captivorum multitudinem bestiis objicit, ut ingrati et perfidi non minus doloris ex ludibrio sui, quàm ex ipsà morte patiantur. » Incerti Paneg. Const.*, c. 23 ; *in Plinii Opp.*, t. II, p. 335.

[2] L. X, ep. 61, *à Théodose*, p. 295.

[3] L. VIII, ep. 4, p. 167.

Digitized by Google

spectacle de leur mort ; pour se consoler, il ne lui fallut rien moins que l'exemple de la résignation de Socrate, toujours tranquille quand même le sort contrariait ses désirs ; à l'avenir, dit-il, il ne prendrait plus pour le cirque de ces gens plus scélérats que Spartacus ; il demanderait des lions de la Lybie, moins indociles que les hommes[1].

En voyant les meilleurs parmi les païens animés d'un aussi froid mépris de la vie humaine, on ne s'étonnera plus de la passion de la foule pour les combats de gladiateurs ; en même temps, on appréciera la terrible influence que ces spectacles ont dû exercer sur l'esprit et les mœurs du peuple. Les derniers restes de sentiments plus humains ont été étouffés ; la femme s'est endurcie autant que l'homme, et, en menant à l'amphithéâtre leurs enfants qui imitaient ensuite dans leurs jeux les combats de gladiateurs[2], les parents ont préparé ces générations aussi cruelles que lâches qui ont hâté la ruine de l'Empire romain. Il est doux de distinguer, à travers les applaudissements dont la société païenne couvre ces luttes sanglantes, quelques voix très-rares qui, encore avant les temps de l'influence du christianisme, protestent contre cet égarement de la conscience humaine. Ce sont des poëtes qui nous fournissent ces exemples ; c'est Ovide, voyant dans les théâtres et les cirques des écoles de corruption et de barbarie, dont il désirait la suppression ; c'est Manilius, exprimant en vers énergiques l'indignation qu'il éprouvait en se représentant les dangereux effets de ces jeux au milieu de la paix[3].

Dans cette histoire de l'égoïsme du païen libre employant

[1] « *Ferunt Socratem, si quando excidit cupitis aut destinatis, id sibi utile quod evenerat æstimasse... Sequor sapientis exemplum et in bonam partem traho, quòd Saxonum numerus morte contractus, infra summam decretam populi voluptatibus stetit...* » L. II, ep. 46, p. 50.

[2] Epict., *Dissert.*, l. III, c. 15, t. I, p. 419.

[3] Ovid., *Tristia*, l. II, eleg. 1, v. 280 et suiv., t. III, p. 221. — Manilius, *Astron*, l. IV, v. 220 et suiv. ; éd. Jacob, Berlin 1846, p. 129.

Digitized by Google

son esclave pour ses besoins comme pour ses plaisirs, sans songer qu'il abusait d'un homme qui lui était égal en dignité naturelle, nous n'avons pas encore tout épuisé ; il nous reste un trait à ajouter au tableau ; ce n'est pas le moins hideux de tous, quoique des savants, entraînés par leur enthousiasme superstitieux pour l'antiquité, aient voulu le représenter sous des couleurs plus belles[1]. Nous nous bornerons à l'indiquer ; personne, sans doute, ne demandera des détails plus circonstanciés. Nous ne voulons pas parler seulement de la jeune esclave livrée, si elle avait des charmes, à la passion du maître ou vendue soit au *lupanar,* soit à la scène, mais de cet *amour* pour les jeunes garçons qui a été le côté le plus détestable de la vie sensuelle des Romains et des Grecs. Dans les temps plus austères, la loi athénienne punissait de mort l'homme qui forçait un autre à commettre ce péché avec lui ; elle notait d'infamie la victime, si elle était de race libre. Cependant la passion, plus puissante que la loi, fit tomber celle-ci en désuétude ; cet amour contre nature ne tarda pas à régner sans contestation à Athènes comme à Sparte ; il était avoué publiquement, on le comptait parmi les grandes délices de la vie ; les principaux parmi la nation avaient leurs esclaves imberbes avec lesquels ils s'y livraient sans honte, les poëtes le chantaient et les philosophes le prenaient pour sujet de graves discussions, nullement destinées à le couvrir d'un blâme[2]. Il s'introduisit à Rome, à la suite de la civilisation dégénérée de la Grèce[3]. Du temps de Cicéron, la loi Scantinia le punissait d'une amende de 10,000 sesterces, ce qui n'empêchait pas les

[1] P. ex. Fr. Jacobs, *Die Männerliebe*, dans ses *Vermischte Schriften*, t. II, p. 242 et suiv.

[2] Xenoph., *Conviv.*, c. 8, t. V, p. 206 et suiv. — Athen., l. XIII, t. V, p. 177 et suiv.

[3] Plutarch., *Flamin.*, c. 10, t. IV. — Cicer., *Tusc. Quæst.*, l. IV, c. 33, t. X, p. 524.

Digitized by

hommes les plus éminents de la République, des magistrats, des censeurs même, de s'en rendre coupables[1]. Sous l'Empire, quand on rappelait les termes de cette loi, ce n'était pour ainsi dire que pour en manifester l'impuissance, en la laissant tomber presque aussitôt dans l'oubli[2]; le honteux abus faisait d'énormes progrès, bravant à la fois les prescriptions d'une législation inefficace et le respect le plus vulgaire dû à la pudeur publique. Il n'y avait pas de riche Romain qui n'eût parmi ses esclaves des « troupeaux » de garçons efféminés[3]; les empereurs donnaient l'exemple de ce vice comme de tous les autres; Adrien lui-même n'en fut pas exempt[4]. Au deuxième siècle, il y avait à Rome des lieux publics, habités par des *scorta virilia*, payant le même impôt que les femmes prostituées[5]. Pour comble d'infamie, la religion elle-même servait de prétexte à ce crime; dans les solitudes du Liban, comme sur les bords du Nil, il y avait des temples dont les prêtres le pratiquaient sous l'invocation des dieux[6]. Les philosophes de la décadence manifestaient sans voile leur manière de l'envisager; Lucien discuta avec sa verve effrontée l'origine et les avantages respectifs de l'amour pour la femme et de celui pour l'homme[7]. Plutarque

[1] Cicer., *Philipp.* 4, c. 6, t. VI, p. 280.

[2] Quintil., *Instit. orat.*, l. VII, c. 4, t. II, p. 44. — Sueton., *Domit.*, c. 8, p. 381. — Juven., sat. 2, v. 43 et suiv., p. 36.

[3] Seneca, ep. 47 et 95, t. III, p. 132, 417. — Colum., l. I, *præf.*, *in Scriptt. rei rust.*, t. I, p. 21. — « Ὑπὸ βαρβάρων διώχεται, προνομίας δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων ἠξίωται, παίδων ἀγέλας ὥσπερ ἵππων φορβάδων, συναγείρειν αὐτῶν πειρωμένων. » Tatian., *Or. contra Græcos*, c. 28, p. 267.

[4] P. ex. Sueton., *Tiber.*, c. 43, p. 153. — Tacit., *Ann.*, l. VI, c. 1, t. I, p. 259. — Lamprid., *Heliog.*, c. 33; *in Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 254.

[5] Aur. Victor, *De Cæsar.*, c. 28, p. 124. — Lamprid., *Al. Sev.*, c. 24, *l. c.*, t. I, p. 274.

[6] Euseb., *Vita Const.*, III, c. 55; l. IV, c. 25, p. 512, 537.

[7] Dans le dialogue *Amores*, t. I, p. 873 et suiv.

Digitized by Google

traita le même sujet, mais pour témoigner de son aversion pour ce que ses contemporains ne regardaient pas comme une honte; le sentiment de ceux-ci, comme en général de toute l'antiquité sur cette matière, est exprimé par cet interlocuteur du dialogue de Plutarque qui soutient que le mariage est bon pour l'État, que les législateurs ont eu raison de le recommander à la foule, mais que les femmes n'ont aucune part à l'amour véritable, celui-ci n'ayant pour objet que les *jeunes et beaux garçons*[1] *!*

CHAPITRE IV.

CONSÉQUENCES ET EXCEPTIONS.

§ 1. *Décadence de la société antique.*

En réunissant les divers traits du tableau que nous venons d'esquisser d'une manière imparfaite sans doute, mais suffisante, ce nous semble, pour notre but actuel, on pourra se faire une idée de l'esprit qui animait la société païenne. Le principe qui dominait l'antiquité était l'égoïsme du plus fort, tantôt celui de l'État, tantôt celui de l'individu. La personnalité de l'homme, sa liberté, ses droits naturels, étaient méconnus; l'État ne connaissait que le citoyen, dont il absorbait toutes les forces physiques et intellectuelles; le citoyen, en dehors de ses relations avec l'État, ne voyait partout que des êtres inférieurs dont il pouvait se servir pour sa jouissance, comme l'État se servait de lui-même pour ses besoins politiques. On avait oublié que l'homme est respec-

[1] *Amatorius*, c. IV, t. XII, p. 5.

Digitized by

table par cela seul qu'il est homme, on ne l'appréciait qu'en proportion de sa position extérieure, la condition sociale était la mesure de la valeur individuelle. La famille et le mariage n'étaient que des institutions politiques, sans but moral pour les individus ; la femme était destituée de son rang naturel dans la société ; l'enfant n'était qu'un futur citoyen, et jusqu'à ce qu'il entrât en jouissance de ses droits, il était la propriété du père ; le pauvre et le travailleur étaient méprisés, parce qu'on n'était citoyen qu'en étant riche et en ne travaillant pas ; le vaincu devenait l'esclave du vainqueur, et comme esclave il perdait toute personnalité pour tomber au rang de la chose ; en un mot, l'égoïsme régnait partout en maître et dénaturait toutes les relations sociales par ses exigences despotiques.

On a beaucoup parlé des mœurs polies et de l'humanité des Grecs, de la justice exacte et même de la clémence des citoyens de Rome : si le tableau que nous avons tracé est fidèle, on verra quel cas il faut faire de ces jugements exagérés. Là où l'individu disparaît dans l'État, et où la vie individuelle n'a pas d'autre règle de conduite que l'intérêt et pas d'autre but que le bonheur terrestre, il ne peut y avoir ni vraie humanité, ni vraie justice ; Cicéron lui-même l'a reconnu : « nous n'avons, dit-il, du vrai droit, de la vraie justice, aucune solide et réelle représentation, nous n'en avons qu'une ombre, une faible image[1] » ; or, il n'y avait pas de justice, parce qu'il n'y avait pas d'amour ni de respect pour l'homme.

L'égoïsme public, loin d'être tempéré par la conduite des individus, y reparaissait avec toute sa force : il ne pouvait en être autrement ; car la morale politique de l'antiquité

[1] « *Nos verò juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbrâ et imaginibus utimur*; *eas ipsas utinam sequeremur.*» *De Off.*, l. III, c. 17, t. XII, p. 139.

n'était que le fruit et l'expression de l'esprit de chacun de ceux qui la composaient. L'individu avait fait la société à son image; il n'avait pas d'idéal qui eût pu lui servir de type. On avait relégué dans les mythes les vagues souvenirs d'un état meilleur, d'un âge d'or perdu. L'homme libre se devait à l'État, parce que l'État était son œuvre, en quelque sorte sa propriété, et qu'il lui garantissait les moyens de réaliser le bonheur terrestre. Mais, s'il avait des devoirs envers l'État, il n'en avait pas envers l'humanité; celle-ci, l'antiquité ne la connaissait pas; au delà de la patrie, il n'y avait que des barbares ou des ennemis, et en dehors des relations politiques que des personnes auxquelles on ne devait rien. Il s'en suit que, dans toutes les circonstances étrangères aux rapports du citoyen avec la République, il était maître de ses actions et abandonné à son égoïsme individuel. Plus on estimait l'obéissance aux lois, la soumission et le dévouement à l'État, plus on se croyait libre de suivre ses passions et ses désirs, là où l'on n'était pas retenu par des considérations politiques.

Aussi longtemps que les vertus civiques étaient fortes, elles mettaient un frein à l'égoïsme des hommes; forcés de lutter pour la défense de la patrie, stimulés par le désir de la rendre glorieuse et grande, les citoyens grecs et romains trouvaient dans leur patriotisme le secret des admirables choses qu'ils ont accomplies. Mais il vint une époque où leurs vertus s'affaiblirent. A mesure qu'ils s'enrichissaient et qu'ils étaient entraînés sur la pente d'une civilisation purement extérieure, ils ne demandaient plus qu'à jouir de leur fortune; l'intérêt public cédait la place à l'intérêt personnel; l'égoïsme individuel l'emportait sur celui de l'État. Les institutions du monde païen étaient impuissantes pour arrêter cette marche fatale; la société antique entra dans la période de sa décadence; les vices de sa morale sociale furent les causes de sa chute.

Digitized by Google

Pour la Grèce, la décadence commença à une époque où Rome était encore forte et grande. Les Romains, victorieux des Grecs, les méprisèrent pour leur légèreté, leur perfidie, leur mollesse, leurs débauches qui devinrent proverbiales; Cicéron n'exagéra point en disant qu'il n'y avait plus que peu de Grecs dignes de leur ancienne gloire[1]. Cependant les Romains ne tardèrent pas à devenir leurs imitateurs; à l'époque même où ils se raillaient d'eux, ils descendaient déjà la pente rapide de la décadence morale et de la dissolution de la société. Les vertus politiques, ébranlées par les guerres civiles, disparaissent complétement sous l'Empire; les riches ne prennent plus aucun intérêt aux affaires publiques; le despotisme des empereurs paralyse toute énergie; ceux qui conservent quelques restes de patriotisme cherchent un asile dans la résignation de la philosophie stoïcienne et laissent aller à la dérive le vaisseau de la République, en se contentant de gémir des périls qui le menacent; chez le grand nombre, une indifférence absolue remplace l'ancien dévouement civique; dans la société païenne, chacun ne songe plus qu'à l'utilité et aux plaisirs du moment; l'intérêt seul, comme dit Epictète, devient le père, le frère, le parent, la patrie, le Dieu des hommes[2]. Beaucoup de Romains vont chercher un aliment et un prétexte pour leur égoïsme dans la philosophie matérialiste d'Épicure qu'ils embrassent avec avidité. Ce système, sans principe moral, ne connaissant d'autre loi que la jouissance et indifférent aux malheurs publics, souriait aux gens du monde à une époque où régnaient des Néron ou des Héliogabale; de tous les côtés on l'invoquait à la

[1] Sallust., *Ep. 1 ad Cæs. de rep. ordin.*, c. 9, t. II, p. 182. — Horat., *Sat.*, lib. II, sat. 2, v. 10 et 11, p. 248. — Cicer., *Ad Quintum fratrem*, lib. I, ep. 1, t. IX, p. 150; — *In Verrem*, 2, lib. I, c. 26, t. III, p. 261. — Plin., *Hist. nat.*, l. XV, c. 5, éd. Lemaire, t. V, p. 382. — Juven., sat. 3, v. 60 et suiv., p. 43.

[2] *Dissert.*, l. II, c. 22, t. I, p. 314.

Digitized by Google

fois pour justifier les plus vils excès et pour se soustraire lâchement aux devoirs du citoyen[1]; les « pourceaux d'Épicure » étaient un sujet de mépris pour les libertins plus élégants comme pour ceux qui avaient encore sauvé quelque reste de l'ancien patriotisme[2].

Si les riches et les grands, ceux dont la communauté représentait en réalité l'État antique, abandonnaient cet État et rompaient les liens qui les y rattachaient, quelles vertus pouvait-on attendre de la populace des villes? Dégradée, avilie, méprisant le travail autant qu'elle était méprisée elle-même, vivant de distributions journalières, courant tour à tour aux émeutes ou aux jeux du cirque, elle se précipitait dans l'abîme avec la même insouciance que les riches. L'Empire était livré aux tyrans ou aux troupes des prétoriens; ni la loi ni les systèmes des philosophes ne pouvaient rallumer dans les cœurs la force nécessaire pour sauver un monde qui s'en allait; Rome n'était plus, comme dans ses temps primitifs, le séjour de toutes les vertus antiques[3]; ces vertus avaient disparu; celles du citoyen, aussi bien que celles de l'homme privé, avaient péri dans la ruine universelle; l'égoïsme, sous les formes les plus diverses et les plus honteuses, avec sa lâcheté et sa dureté, son libertinage et son indifférence, avait tout envahi; il devait en être ainsi: cet égoïsme était la racine de la morale antique, il ne pouvait produire finalement que la mort de la société.

§ 2. *Opinions plus pures.*

Mais, nous dira-t-on, il n'y avait donc rien de bon dans ce monde classique, sans la connaissance duquel une éducation moderne est jugée incomplète? la conscience humaine

[1] Cicer., *De fin. bon. et mal.*, l. I, c. 7; l. II, c. 14, t. X, p. 148, 192.
[2] Horat., *Epp.*, l. I, ep. 40; dernier vers, p. 298.
[3] « *Virtutum omnium domicilium.* » Amm. Marc., l. XIV, c. 6, t. I, p. 21.

Digitized by Google

n'a-t-elle jamais fait entendre sa voix? ne rencontre-t-on aucune idée morale s'élevant au-dessus du niveau universel? Rien n'est plus loin de notre pensée que de donner à ces questions une réponse absolument négative; tout en maintenant que l'esprit général était essentiellement égoïste, sans respect et sans amour pour l'homme, nous reconnaissons avec bonheur qu'il y a eu des sages portant leurs regards plus haut, faisant des efforts, sans s'en rendre compte peut-être, pour briser les liens de la morale païenne, et protestant, au moins implicitement, contre les tendances qui dominaient chez leurs peuples. Chez plusieurs hommes éminents on trouve, sur les différentes relations sociales, des idées plus pures que celles qui constituaient l'opinion publique, l'esprit social de l'antiquité. Nous réunirons ici quelques-uns de ces témoignages, dont nous pourrions sans peine augmenter le nombre; il nous suffira d'en mentionner les plus frappants, pour montrer que nous n'avons pas voulu de gaîté de cœur dénigrer la civilisation antique en n'en faisant ressortir que les côtés sombres.

Contrairement aux mœurs et aux opinions reçues, il y a sur la femme et le mariage des idées plus rapprochées de celles que le christianisme a fait triompher plus tard. Socrate déclare que, par sa nature, la femme n'est pas inférieure à l'homme, et que, si elle manque de réflexion et de force, il est du devoir de l'homme de l'élever jusqu'à lui en l'instruisant[1]. Platon, malgré ses erreurs sur la position et la destination de la femme dans la République, paraît entrevoir pour le mariage un but plus élevé que le but politique; car, dit-il, il doit servir aussi à procréer des serviteurs des dieux[2]. Aristote a un sentiment plus vif encore du but moral du mariage; il parle du devoir des époux de s'aider, de

[1] Xenoph., *Conviv.*, c. 2, t. V, p. 161.
[2] *De Leg.*, l. VI, p. 370.

se compléter réciproquement, chacun ayant des dons qui lui sont propres; les enfants surtout lui paraissent devoir resserrer les liens entre le père et la mère [1]. Cette idée du mariage comme d'une union de services mutuels et d'une communauté de devoirs, placée sous la protection des dieux, se retrouve chez quelques poëtes [2]; pour Théognis, par exemple, le bonheur le plus pur consiste dans la vie de famille avec une bonne épouse [3].

Aussi y avait-il, même après les âges héroïques, en Grèce et à Rome, des mariages où régnaient la concorde et le dévouement, fondés sur une estime réciproque [4]; la femme était chaste, modeste, heureuse de ne présider qu'à son ménage, pleine de déférence pour son mari et de tendresse pour ses enfants : on connaît le bel éloge que Xénophon a fait des vertus de l'épouse d'Ischomachus [5]; on connaît aussi les matrones romaines des temps de la République, dont le noble type s'est perpétué jusqu'au milieu de la décadence, dans des femmes comme Helvia, la mère de Sénèque [6].

Dans ces familles, l'enfant n'était pas traité avec la dureté qu'autorisaient les mœurs et les lois; on est frappé de voir Aristote lui-même, qui conseille l'avortement et l'exposition, demander que les pères aiment leurs enfants, et reconnaître ainsi les devoirs de l'affection naturelle [7]. Un bon père ne s'irrite point contre son fils, et la bienveillance est le meilleur moyen d'éducation, dit Ménandre dans un fragment d'une de ses comédies [8]. Ce sentiment était poussé quelque-

[1] *Ethic. Nicom.*, l. VIII, c. 12, p. 163.

[2] Stob., t. 67, p. 272.

[3] *Gnomici*, p. 49, v. 1177 et suiv.

[4] Colum., l. XII, *præf.; in Scriptt. rei rust.*, t. II, p. 467.

[5] *Œcon.*, c. 7, t. V, p. 40 et suiv.

[6] Seneca, *Consol. ad. Helviam*, c. 14 et suiv., t. I, p. 135 et suiv.

[7] *Ethic. Nicom.*, l. VIII, c. 12, p. 162.

[8] «...υἱὸς δ' ἀμείνων ἐστίν εὐνοίᾳ πατρός.» p. 238.

fois jusqu'à la faiblesse ; et, tandis que l'antiquité nous offre de touchants exemples d'une piété filiale vraie et reconnaissante[1], il y avait aussi des fils qui abusaient de la trop grande indulgence de leurs pères[2].

Sur l'esclavage se rencontrent également éparses dans les ouvrages des anciens quelques opinions plus justes ; nous ne voulons pas parler de la théorie purement spéculative des stoïciens, car, pour protester contre l'esclavage, il ne suffisait pas d'assurer qu'il est un accident digne du mépris des sages, il fallait proclamer la nécessité et la dignité du travail et l'égalité naturelle de l'esclave et du maître ; or, c'est cette idée elle-même, si étrangère au génie antique, qui a été exprimée par quelques philosophes. Socrate demande s'il est honorable pour des hommes libres d'être plus inutiles que des esclaves, et s'il est plus digne de rêver, dans l'inaction, aux moyens de vivre que de les chercher en travaillant[3]. Selon le témoignage d'Aristote, il y avait de son temps des hommes prétendant que c'est la loi, et non la nature, qui distingue l'homme libre et l'esclave, que le pouvoir du maître est le résultat d'une violence, que par conséquent la servitude est une injustice[4]. Aristote lui-même n'adopte pas cette opinion ; sans doute parce qu'elle lui paraissait dangereuse pour les institutions de la Grèce. Elle se retrouve chez Philémon, le comique : quelqu'un est-il esclave, il n'en est pas moins formé de la même chair que le maître, car nul n'est esclave par nature, c'est le corps seul qu'une mauvaise fortune a pu réduire en servitude[5] ; Théano, l'épouse de Pythagore, veut

[1] Val. Maxim., l. V, c. 4 et 5, p. 264 et suiv.

[2] P. ex. dans le *Heautontimoroumenos* de Térence. Comp. M. Saint-Marc-Girardin, *Cours de litt. dram.*, t. I, p. 212 et suiv.

[3] Xenoph., *Memor.*, l. II, c. 7, t. IV, p. 118.

[4] «...Νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ'ἐλεύθερον. φύσει δ'οὐθὲν διαφέρειν. διόπερ οὐδὲ δίκαιον, βίαιον γάρ.» *Polit.*, l. I, c. 2, p. 7.

[5] Philem., *Fragm.*, éd. Meineke. Berl. 1823, p. 410.

qu'on traite les esclaves avec bienveillance, parce que, par leur nature, ils sont hommes comme nous[1].

Un fait non moins doux à constater, c'est que l'idée de la bienfaisance commençait à poindre dans quelques-uns des esprits les plus distingués; Socrate, qui, sous ce rapport comme sous tant d'autres, devançait son époque, malgré les contradictions dans ses vues morales, Socrate voulait qu'on fît du bien aux pauvres, non par intérêt personnel, mais pour les empêcher de faillir[2]; après lui, Aristote exprime la belle pensée, sans toutefois en deviner encore toute la profondeur, que distribuer des bienfaits rend plus heureux que d'en recevoir[3]. Il disait aussi que le bonheur de l'amour[4] ne consiste pas dans la possession de l'objet aimé, mais dans l'acte même de l'amour, parce qu'il est une énergie de l'âme; il sentait qu'il existe une bienveillance moins restreinte que l'amitié, un amour qu'on doit aussi à l'inconnu[5]. Cette idée d'un lien plus universel entre les hommes avait été vaguement entrevue par Socrate qui, interrogé un jour sur sa patrie, avait répondu : je suis citoyen du monde[6]. Nous disons vaguement entrevue; car nous ne pensons pas que cette expression ait eu dans la bouche du philosophe le même sens qu'elle aurait dans celle d'un chrétien. C'est une protestation de l'individualité qui sent ses droits contre l'égoïsme oppresseur de l'État antique. Cicéron, en la rapprochant de la pensée que la patrie est partout où l'on se trouve bien[7], révèle le sens qu'attachaient à ces paroles beaucoup de ceux qui les répétaient; les vertus politiques s'étaient relâchées, l'individu cherchait à se soustraire aux devoirs envers la pa-

[1] *Ep. ad. Callistonem; in Mul. græc. fragm.*, p. 232.

[2] Xenoph., *Conviv.*, c. 4, l. V, p. 174.

[3] *Eth. Nicom.*, l. IX, c. 7, p. 177.

[4] C'est-à-dire de l'amitié, de l'attachement pour un homme.

[5] *Eth. Nicom.*, l. c.

[6] Cicer., *Tusc. Quæst.*, l. V, c. 37, t. X, p. 575. — [7] *L. c.*

Digitized by

trie pour vivre pour lui seul ; il se considérait comme chez lui partout où il se trouvait à son aise. L'amour de la patrie, tout exclusif qu'il était, avait fait la grandeur de l'ancien monde ; l'affaiblissement de cette vertu, sans que celle-ci ait été remplacée par un sentiment plus pur, ne fut pas un progrès moral, ce ne fut qu'un progrès de l'égoïsme des individus. Toutefois nous admettons volontiers que Socrate ait éprouvé les mouvements instinctifs de ce sentiment plus pur et plus humain auquel nous venons de faire allusion. Cicéron, à son tour, n'y a pas été étranger ; il a entrevu une cité plus haute que la cité terrestre, une communauté naturelle, embrassant tous les hommes de la terre, et il a été le premier à prononcer le mot de charité pour désigner le lien d'amour qui, dans cette cité, doit unir tout le genre humain[1].

Il nous sera permis aussi de citer comme témoignage d'un meilleur esprit, à l'époque de la décadence de la société romaine, la tristesse de Tacite et l'indignation de Juvénal sur l'immense corruption de leur temps. L'historien, qui avait le plus vif sentiment des fortes vertus romaines et que les bassesses de ses contemporains remplissaient d'une douleur sans espoir, ainsi que le poëte qui plaçait la pureté morale du cœur au-dessus de l'apparente honnêteté de la conduite, qui savait que la pensée mauvaise est coupable, lors même qu'elle ne se traduit pas en acte extérieur[2], et qui flagellait impitoyablement toutes les turpitudes de son siècle :

[1] « *Nam cum animus, cognitis perceptisque virtutibus... societatem caritatis coierit cum suis, omnesque naturà conjunctos, suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit, ...quid eo dici aut cogitari poterit beatius? Idemque cum... sese non unius circumdatum mœnibus loci, sed civem totius mundi, quasi unius urbis, agnoverit...* » *De Leg.*, l. I, c. 23, t. XI, p. 360.

« *...Communitas cum hominum genere, caritas, amicitia, justitia.* » *Acad. Quæst.*, l IV, c. 46, t. X, p. 131.

[2] « *Nam solus intra se tacitum qui cogitat ullum,*
« *Facti crimen habet.* » Sat. 13, v. 209 et 210, p. 143.

ces deux nobles esprits, quoiqu'ils fussent restés étrangers à l'influence du christianisme, se sont élevés à une grande hauteur au-dessus de la société païenne dégénérée.

D'ailleurs, quelle preuve plus éclatante qu'il y avait des âmes meilleures, au milieu même de la décadence morale du monde romain, que la conversion de tant d'hommes au christianisme? Le spectacle du relâchement des mœurs dans toutes les classes de la société les remplissait de trouble, tandis que la conviction de l'impuissance des lois, des systèmes philosophiques et des cultes païens pour changer le monde en améliorant les individus, les rendait attentifs à leur propre faiblesse et les amenait à l'Évangile. Sans cet Évangile, les uns seraient tombés dans le doute et dans le désespoir; les autres, pour s'étourdir, se seraient enfoncés de plus en plus dans les jouissances matérielles; la société se serait dissoute, l'humanité aurait péri sans retour dans un abîme sans fond.

Les idées plus humaines sur les rapports et les devoirs sociaux que l'on trouve exprimées chez des auteurs anciens, aussi bien que les exemples de générosité et de dévouement que l'histoire nous offre et qui n'étaient pas inspirés par le patriotisme ou par l'intérêt personnel, sont à regarder comme des faits isolés. Ce sont des exceptions dans la vie des nations ou dans celles des individus, dictées par des motifs souvent très-difficiles à démêler, et ne découlant pas d'une source unique, d'un principe moral dominant toute l'existence. Les opinions manifestées par les philosophes ne sont également que des exceptions dans leurs systèmes moraux et politiques; elles sont en contraste avec les prémisses de ces systèmes, bien loin d'en être des conséquences rigoureuses ou des développements naturels; plus d'une fois le même homme exprime sur le même objet les idées les plus contradictoires, suivant qu'il obéissait à sa conscience ou à sa politique. Les meilleurs esprits sont ceux chez lesquels ces contradictions

Digitized by Google

sont les plus fréquentes ; nous en avons signalé plusieurs chez Socrate et chez Cicéron. C'était la conscience qui protestait contre les résultats d'une réflexion faussée par l'esprit général du temps ; les anciens eux-mêmes étaient frappés quelquefois de la différence entre les principes d'un homme et ses mœurs[1].

Ce que nous venons de dire sur l'activité de la conscience morale que la vie païenne n'avait pas entièrement affaiblie, prouve assez, ce nous semble, que nous ne partageons pas l'avis de saint Augustin, quand il ne voit dans les vertus des païens que l'apparence du bien ou des vices splendides, et quand il prétend qu'un croyant pécheur est plus agréable à Dieu qu'un païen vertueux[2]. Pour nous, les opinions plus pures au milieu du paganisme sont des lueurs de la lumière qui naturellement éclaire tout homme ; elles font voir, comme dit saint Paul, « que ce qui est prescrit par la loi était écrit dans le cœur des gentils, comme leur conscience en rend témoignage, par la diversité des réflexions et des pensées qui les accusent ou qui les défendent au jour où Dieu jugera de tout ce qui est caché dans le cœur des hommes[3]. » Dieu, dit à son tour Origène, a imprimé aux âmes de tous les hommes des notions et des règles morales pour les diriger dans la vie, afin qu'ils n'aient pas, au jour du jugement, l'excuse d'avoir ignoré la loi[4]. Les notions de ces règles, quand elles se trouvent exprimées chez des auteurs païens, ne leur ont été inspirées ni par le polythéisme, ni par les institutions civiles ; elles sont le résultat des élans de la conscience, fai-

[1] Cicéron, en parlant d'Épicure dont la vie a été meilleure que son système, dit : « *...de ingenio ejus in his disputationibus, non de moribus quœritur.* » *De fin. bon. et mal.*, l. II, c. 25, p. 209.

[2] *Contra Julianum Pelagianum*, l. IV, c. 3 ; — *Contra duas epp. Pelagianorum*, l. III, c. 5, t. X, p. 391, 301.

[3] Rom., II, 14, 15, 16.

[4] *Contra Celsum*, l. I, c. 4.

Digitized by Google

sant des efforts pour manifester sa voix. Mais, comme opinions individuelles et isolées, elles n'auraient jamais pu devenir des préceptes généraux pour la société, il leur manquait une sanction plus haute, c'est-à-dire il leur manquait d'être reconnues comme étant d'origine divine. Là où elles auraient dû rencontrer leur plus ferme appui, elles ne trouvaient que des obstacles: la religion n'était pas pour elles ; au lieu de les couvrir de son autorité suprême, elle les démentait en sanctionnant les abus et en favorisant, par l'exemple des divinités, les vices qu'elle aurait dû combattre. Il importe donc d'examiner encore d'une manière générale l'influence morale que, par sa nature, le paganisme a dû exercer.

CHAPITRE V.

RAPPORTS DE LA MORALE ANTIQUE AVEC LE PAGANISME.

§ 1. *Impuissance morale du paganisme*[1].

Nous sommes loin de dire, comme beaucoup de chrétiens des premiers temps, que les religions païennes n'ont été que des inventions du démon pour perdre les hommes en les retenant dans l'erreur et dans le mal. Quelque imparfaites qu'elles aient été, on doit y reconnaître un pâle reflet de la vérité éternelle ; elles ont été des manifestations du besoin religieux inné au cœur de l'homme. Chez les génies supé-

[1] Comp. M. Villemain, *Du polythéisme dans le premier siècle de notre ère. Nouv. mélanges*, Par. 1837, p. 201 et suiv. — M. Filon, *Mémoire sur l'état moral et religieux de la société romaine à l'époque de l'apparition du christianisme. Mém. de l'Acad. des sciences mor. et polit., Savants étrangers*, t. 1, p. 769 et suiv. — Tholuk, *Ueber das Wesen und den sittlichen Einfluss des Heidenthums ;* dans Neander, *Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums.* Berlin 1823, t. I.

Digitized by Google

rieurs de l'antiquité, philosophes ou poëtes, on rencontre çà et là des élans du sentiment pieux, des aspirations vers Dieu et les choses divines, exprimés en termes sublimes ; la même conscience qui révélait sa vie en proclamant des parties de la vérité morale, se manifestait aussi en entrevoyant la vérité sur Dieu. Dans les religions populaires elles-mêmes se reconnaît le pressentiment du vrai rapport entre l'homme et la divinité ; les sacrifices, que sont-ils, en effet, si ce n'est des actes témoignant du besoin d'expiation et du désir de l'homme pécheur de se réconcilier avec Dieu ? Mais ce qui manque à ces religions, outre la vérité complète sur la nature de Dieu, c'est l'efficacité morale, l'autorité nécessaire pour conduire les hommes au bien et les secours indispensables pour subvenir à leur faiblesse. La religion païenne, dit Montesquieu, ne défendait que quelques crimes grossiers, arrêtait la main et abandonnait le cœur[1].

Cette impuissance morale était fondée dans la nature même du polythéisme. S'il y a pluralité de dieux, il ne peut y avoir ni unité ni énergie dans la croyance religieuse ; la vie intime de l'âme est partagée ; cette division devient une cause de tourment pour les esprits plus sérieux, et d'indifférence ou de superstition pour la multitude frivole ou ignorante. Auquel de ces dieux de puissance inégale et jaloux les uns des autres, faut-il adresser ses prières ? est-on certain d'être soutenu ou protégé par celui qu'on invoque ? convient-il de les supplier tous à la fois, ou n'est-il pas plus simple de se passer de tous ? Ces questions ont dû maintes fois se pré-

[1] *Esprit des lois*, l. XXIV, c. 13. — Suivant Benj. Constant (*Du polythéisme romain*, t. I, p. 55), cette assertion n'est pas complétement exacte, car, « lorsque le polythéisme est parvenu à un certain état de perfection, il embrasse les mouvements du cœur, aussi bien que les actions extérieures. » Cette pensée nous paraît moins vraie que celle de Montesquieu, qui est fondée sur une connaissance plus approfondie de la nature du polythéisme.

Digitized by Google

senter aux hommes qui réfléchissaient sur leurs rapports avec les divinités. Il y a plus; ces dieux, à cause de leur nombre, sont des êtres bornés dans leur sagesse et dans leur pouvoir; trop rapprochés de l'homme, ils lui ressemblaient trop dans ses imperfections. Leur influence morale ne pouvait donc pas être très-efficace; on pouvait craindre leurs colères, mais on devait les respecter peu et les aimer encore moins. Ils n'étaient en général que des personnifications des forces et des phénomènes de la nature, ou des déifications des facultés ou des affections de l'homme; le paganisme enchaînait ainsi l'homme à la nature, et ne l'élevait pas au-dessus de lui-même; il ne lui montrait pas, au delà des choses visibles, un monde supérieur, il ne connaissait pas l'immortalité de l'âme ou n'en avait qu'une ombre imparfaite. Il s'ensuit que la vie sur la terre était l'unique but de l'homme, et la recherche du bonheur terrestre sa seule préoccupation pendant une existence fugitive, achevée par la mort. Chez les Grecs surtout, cette race sensuelle et vive. l'homme se perdait dans la nature extérieure, il se jetait dans ses bras avec délices, la beauté physique était l'objet de son culte enthousiaste, et la jouissance physique son bonheur suprême. Nul principe vraiment religieux ne le retenait dans cette voie; la religion, au contraire, l'y poussait par l'exemple même des dieux. Ce qui a le plus empêché le paganisme d'exercer une influence morale, c'est le caractère de ses divinités. Il n'offre pas à ses croyants un idéal de perfection, la mythologie n'a pas de type de la sainteté, de la pureté, de l'amour parfaits; les dieux, semblables aux hommes, se haïssent, se combattent, se rendent le mal pour le mal; ils n'ont pas de pardon pour leurs égaux, comment en auraient-ils pour les hommes, à moins que ceux-ci ne l'achètent par des offrandes? Qu'on ajoute à cela leurs amours, leurs passions désordonnées, leur sensualité sans frein, leurs adultères avec les déesses comme avec les femmes
Digitized by

des hommes[1]; et l'on se convaincra qu'une religion qui autorisait par l'exemple des dieux la haine et la volupté, a dû nécessairement être funeste pour les mœurs. D'ailleurs elle n'avait nul souci de cette influence; elle sanctionnait l'immoralité, elle en faisait un moyen d'honorer les dieux : Xénophon de Corinthe promit à Vénus cinquante courtisanes s'il remportait la victoire à Olympie, et Pindare célébra ce vœu par une ode[2]; il y avait des temples desservis par des hétaires ou bâtis avec l'impôt qu'elles payaient à la République; ces femmes consacraient à la déesse des amours les objets précieux achetés du prix de leur déshonneur; on adorait la puissance génératrice sous la forme du Phallus, et on lui vouait un culte dans des mystères impudiques.

L'art, ce puissant auxiliaire des religions anciennes, contribuait à son tour à affaiblir leur autorité sur les hommes. On a prétendu qu'il a été chez les Grecs un grand moyen d'éducation morale, que la contemplation de la majesté du Jupiter olympien, de la beauté idéale d'Apollon, de la régularité harmonieuse des formes de Vénus ou des Grâces, a dû inspirer des sentiments analogues et fortifier le sens moral en flattant le sens esthétique[3]. D'autres n'ont vu dans l'art que le produit d'une imagination ardente et sensuelle, et l'ont compté d'une manière absolue parmi les causes les plus actives de la décadence de la religion et de la moralité chez les Grecs[4]. Nous n'irons pas jusque-là; nous ne doutons pas qu'il n'y ait eu de beaux et de nobles sentiments éveillés par la vue de chefs-d'œuvre, enfantés eux-mêmes par des génies

[1] Voy. entre autres tout le *Protrepticus* de Clém. d'Alex., t. I, p. 1 et suiv.

[2] Athen., l. XIII, c. 33, t. V, p. 72, où se trouve aussi le fragment de l'ode.

[3] Fr. Jacobs, *Ueber die Erziehung der Hellenen zur Sittlichkeit*; dans ses *Vermischte Schriften*, t. III.

[4] Tholuk, mémoire cité ci-dessus.

noblement inspirés; mais cela dépendait du sujet représenté, autant que de la disposition individuelle du spectateur; ce n'est pas l'art lui-même qui eût pu modifier ou créer ces dispositions là où elles n'existaient pas; ce n'est pas lui qui eût pu régénérer les hommes, et cela d'autant moins que, même dans sa période la plus belle, il manquait d'un principe moral solide et sûr. La décadence de l'art suivit celle de la Grèce; dès lors les artistes choisissaient de préférence des sujets lascifs, les amours des dieux, leurs débauches, leurs querelles; les peintures, les vases, les coupes, les bas-reliefs ne représentaient plus que des scènes mythologiques immorales, excitant à la volupté[1].

Dans l'origine, la religion des Romains avait eu un caractère plus sérieux; il y avait chez ce peuple plus de crainte, plus de respect des dieux que chez les Grecs: aussi, dans les premiers temps, n'avaient-ils pas d'idoles; ils se bornaient à consacrer à leurs divinités des temples et des bois. De là aussi plus de gravité dans la vie, plus de vertu extérieure. Mais, outre les causes de décadence inhérentes à la nature même du paganisme, la décadence de la religion romaine fut hâtée par l'invasion de l'art et des mythes des Grecs, et la chute morale marcha de pair avec celle du culte. Répandue par les poëtes et les artistes, la mythologie grecque exerça à Rome son influence pernicieuse sur les mœurs. Dans les deux derniers siècles de la République, les peintres romains ornaient l'intérieur des maisons de scènes voluptueuses de l'histoire des dieux[2], et donnaient aux déesses les traits de leurs propres courtisanes[3]; au Capitole enfin se te-

[1] Plin., *Hist. nat.*, l. XXXV, c. 36, § 4 et 24, éd. Lemaire, t. IX, p. 326, 342. — Comp. aussi Grüneisen, *Ueber das Sittliche in der bildenden Kunst der Griechen*; dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, t. III, livr. 2, p. 1 et suiv.

[2] Terent., *Eunuchus*, act. 3, sc. 5, v. 34 et suiv., t. I, p. 151.

[3] Plin., *Hist. nat.*, l. XXXV, c. 37, § 6, t. IX, p. 365.

Digitized by

naient des prêtresses impudiques, sous le prétexte, comme dit Sénèque, que Jupiter était amoureux d'elles[1].

Ainsi le paganisme, par son essence comme par l'art qu'il inspirait, était incapable d'éveiller et de satisfaire les besoins moraux et religieux du cœur; il devait favoriser, au contraire, toutes les passions égoïstes; le spectacle des amours des dieux devait produire la licence des mœurs, tandis que celui de leurs guerres était peu fait pour inspirer aux hommes le goût de la paix. L'histoire de la Grèce et de Rome fournit mille preuves à l'appui de cette conclusion. Les ouvrages des anciens abondent en passages où non-seulement les désordres des dieux sont allégués comme excuses de ceux des hommes, mais où ceux-ci sont représentés comme excités par les dieux eux-mêmes[2]. L'homme peu moral, en voyant les fables de ses divinités reproduites sous mille formes par les arts, retrouvait toujours sous l'harmonie du vers ou sous la grâce de la statue des êtres dont la conduite ne valait pas mieux que la sienne; loin de se sentir amélioré, il était porté à pécher avec plus d'assurance, en mettant sa conscience à l'abri sous l'exemple des vices de ses dieux. Et que devait éprouver une âme encore chaste au récit des désirs et des jalousies des habitants de l'Olympe, ou à la vue de la nudité de leurs images voluptueuses? L'imagination et le sens moral étaient profondément altérés, et, au lieu de répandre le calme dans l'âme, les faits mythologiques y excitaient les orages des passions les plus violentes[3].

Ces dangers n'échappaient pas à l'attention des hommes

[1] Seneca, *De Superstit.*, chez August., *De civit. Dei*, l. VI, c. 10, t. VII, p. 123.

[2] Eurip., *Hippol.*, v. 451 et suiv., t. I, p. 319. — Isocrat., *Helenæ Encom.*, § 46 et suiv.; *in Oratt. att.*, t. II, p. 241. — Athen., l. XIII, c. 20, t. V, p. 44. — Martial., l. XI, epigr. 43, t. II, p. 149 et suiv.

[3] Terent., *Eun*, *l. c.*, note 7. — Plin., *Hist. nat.*, l. XIV, c. 28, § 3, t. V, p. 362.

Digitized by Google

plus sages. Platon se raillait des fables et des généalogies des dieux ; il blâmait les poëtes de les avoir inventées et voulait bannir les rites immoraux de sa République idéale[1] ; Aristote, plus pratique, désirait qu'ils pussent être supprimés dans la République existante, mais il dut se borner à demander qu'on éloignât au moins des regards de la jeunesse, les statues, les images, les cérémonies qui compromettaient les mœurs[2]. Des poëtes mêmes se plaignirent des funestes effets de la mythologie ; Ovide s'exprima en vers très-forts sur les dangers de fréquenter les temples où l'on n'apprenait que les scandales des dieux[3] ; Properce gémit en songeant à la main qui la première avait peint des tableaux obscènes pour corrompre les chastes regards des vierges[4]. Varron déclara que le culte et la vie sont plus purs, aussi longtemps qu'on adore des dieux invisibles ; ceux qui, les premiers, ont formé des images, ont détruit, selon lui, le respect de la divinité en la rapetissant et en plongeant les peuples dans des erreurs funestes[5]. Il avait reconnu que l'âme religieuse n'est vivement saisie que par l'invisible et l'infini ; un dieu représenté ne sera jamais l'objet ni de l'amour ni de la crainte ; l'homme instruit n'y verra qu'une belle statue sans croire au dieu, l'homme grossier sera conduit à la superstition ou raffermi dans le vice.

Ce n'est pas tout ; les rites païens contribuaient aussi, au lieu d'adoucir les âmes, à les endurcir. Chez les Romains,

[1] *De Rep.*, l. II, p. 108 et suiv. ; — *Eutyphr.*, c. 6, t. VIII, p. 64 ; — *De Leg.*, l. XII, p. 365.

[2] *Polit.*, l. VII, c. 15, p. 241 et suiv.

[3] *Tristia*, l. II, eleg. 1, v. 287 et suiv., t. III, p. 222.

[4] Eleg. 2, 5, v. 19 et suiv., p. 206.

[5] Chez August., *De civ. Dei*, l. IV, c. 31, § 2, t. VII, p. 87.

« *Quid aliud est vitia nostra incendere, quàm auctores illis inscribere deos, et dare morbo, exemplo divinitatis, excusatam licentiam ?* » Seneca, *De brevit. vitæ*, c. 16, t. II, p. 68.

Digitized by Google

les jeux du cirque étaient accompagnés de cérémonies et de sacrifices; c'était en l'honneur et sous l'invocation des dieux qu'on faisait couler le sang des gladiateurs ou des bêtes féroces. Donner de pareils jeux était une des fonctions des pontifes romains. Il faut ajouter à cet endroit les sacrifices humains qui n'étaient pas usités seulement chez les nations de l'Asie et de l'Afrique ou chez les peuples de la Germanie ou de la Gaule, mais qu'offraient à leurs divinités les Grecs et les Romains dans la période de leur civilisation la plus avancée[1]. Ce n'étaient pas toujours des expiations solennelles[2] ou des moyens suprêmes d'apaiser des dieux irrités[3]; c'étaient des actes de haine nationale contre des prisonniers désarmés[4], peut-être même de simples prétextes pour se débarrasser d'hommes ou d'enfants dont on ne savait que faire[5]. Quel qu'en fût le but, c'étaient des actes d'une barbarie inutile, des rites insensés, prouvant une fois de plus le peu de respect qu'avaient les anciens pour l'homme et le peu de cas qu'ils faisaient de la vie des vaincus et des inférieurs. Selon Porphyre, les sacrifices humains furent abolis partout sous l'empereur Adrien[6]; mais encore au commencement du quatrième siècle, les Romains rendaient, selon le témoignage de Lactance, un culte sanglant au Jupiter du Latium, en lui immolant tous les ans un homme[7].

[1] Porphyrius, *De abstin. ab esu animalium*, l. II. Venise 1547, in-4°, f° 51. — Clem. Alex., *Protrept.*, c. 3, t. I, p. 36.

[2] Sueton., *Octav.*, c. 15, p. 63. — Dio Cassius, l. 48, c. 14, t. I, p. 441.

[3] Dio Cass., l. 48, c. 48, t. I, p. 462.

[4] Plutarch., *Arist.*, c. 9, t. II, p. 352.

[5] Tertull., *Apolog.*, c. 9, p. 34 et 35.

[6] Porphyr., *l. c.*, note 17.

[7] Tatian., *Or. contra Græcos*, c. 29, p. 267. — Min. Felix, c. 30, p. 114 et suiv. — Tertull., *l. c.*, note 21. — Lactant., *Div. instit.*, l. I, c. 21, t. I, p. 92.

Digitized by Google

§ 2. *Affaiblissement des croyances religieuses.*

Les conséquences de cette religion cruelle et peu chaste et des effets immoraux qu'elle produisait sur ses partisans sont faciles à entrevoir. A mesure que les hommes réfléchissaient, leurs réflexions les éloignaient de leurs dieux ; les progrès de la civilisation amenèrent la décadence des croyances religieuses ; l'incrédulité remplaça l'ancien culte voué aux divinités ; mais elle ne rendit pas les hommes meilleurs, elle eut les mêmes effets moraux que la superstition ; on était tout aussi bien abandonné au péché, en ne pas croyant aux dieux, qu'en tenant leurs fables pour vraies et en y conformant sa vie. La première impression a dû être que ces divinités, bornées dans leur pouvoir et toujours occupées de leurs rivalités et de leurs intrigues amoureuses, ne se soucient que fort peu des affaires du genre humain. Des vers d'Ennius, exprimant cette pensée, étaient récités à Rome aux grands applaudissements du peuple[1]. L'ami de Scipion, le poëte Lucilius, se moqua des dieux et de ceux qui se prosternaient devant leurs vains simulacres, croyant qu'il y avait de la vie dans leurs statues d'airain[2]. Cet esprit se répandit dans toutes les classes de la société ; trois siècles plus tard, au temps du déclin de l'ancien monde, il trouva un interprète dans Lucien, dont les dialogues des dieux[3], plus spirituels que les satires de Lucilius, sont aussi plus hardis, parce que l'incrédulité avait fait des progrès plus grands. Les dieux étaient livrés à la risée de la foule dans des comédies grossières[4] ; après avoir fait de leur ciel un théâtre où se

[1] Chez Cicéron, *De divinat.*, l. II, c. 50, t. XI, p. 284. Cicéron ajoute : « *magno applausu*, *assentiente populo.* »

[2] « ... *Veri nihil*, *omnia ficta.* » *Fragm. ex sat. lib.* 20 ; dans Pers. et Juven., p. 216.

[3] T. I, p. 184 et suiv.

[4] Tertull., *Apolog.*, c. 15, p. 54.

Digitized by

jouaient des intrigues ignobles, les païens se moquaient de leur propre œuvre, en la transportant sur la scène et en faisant représenter par des histrions les rôles des dieux[1]. Auguste lui-même, tout en se conduisant extérieurement en gardien sévère du culte, parodiait les aventures de l'Olympe dans ses orgies avec ses courtisanes[2].

On se faisait un honneur de ne plus croire à « l'ignoble tourbe des dieux[3] »; les fables n'inspiraient plus de respect à personne, pas même aux enfants et aux femmes[4]; les hommes les plus éminents affichaient cette incrédulité; César et Caton dirent en plein sénat et avec le plus grand calme qu'ils ne croyaient pas à l'immortalité de l'âme[5]. Depuis longtemps les philosophes propageaient ces principes; déjà trois siècles avant Jésus-Christ, Stilpon de Mégare avait affirmé que la Minerve du Parthénon n'était pas une divinité, mais l'ouvrage d'un homme; la vie de ce philosophe répondait à son absence de foi: il aimait le vin et les femmes[6]. A peu près vers le même temps, Euhémérus avait écrit un livre pour prouver que les dieux n'avaient été que des hommes, dont on voyait encore les sépulcres, et qui par conséquent ne méritaient pas un respect extraordinaire[7]. Ce livre, traduit par

[1] Clém. d'Alex., s'adressant aux païens, s'écrie : « οἴμοι τῆς ἀθεότητος, σκηνὴν πεποιήκατε τὸν οὐρανὸν, καὶ τὸ θεῖον ὑμῖν δρᾶμα γεγένηται, καὶ τὸ ἅγιον προσωπείοις δαιμονίων κεκωμῳδήκατε, τὴν ἀληθῆ θεοσέβειαν δεισιδαιμονίᾳ σατυρίσαντες. » *Protrept.*, c. 4, t. I, p. 52. — Firmicus Maternus, c. 13, p. 28, dit aussi : « *Scenam de cœlo fecistis.* »

[2] Sueton., *Octav.*, c. 70, p. 100.

[3] « *Ignobilis deorum turba.* » Seneca, *De Superst.*, chez August., *De civit. Dei*, l. VI, c. 10, t. VII, p. 122.

[4] Juven., sat. 6, v. 149 et suiv., p. 40. — Cicer., *Tusc. Quæst.*, l. I, c. 5, t. X, p. 363.

[5] Sallust., *De bello Catil.*, c. 51 et 52, t. 1, p. 80, 87.

[6] Cicer., *De fato*, c. 5, t. XI, p. 313.

[7] Id., *De nat. deor.*, l. I, c. 42, t. XI, p. 52. — Athenag., *Legatio*,

Ennius, fut beaucoup goûté à Rome où, de bonne heure, la philosophie prit une direction hostile à la religion populaire. Cicéron cite comme probable que, par la réflexion, on arrive à la conclusion qu'il n'y a pas de dieux [1] ; pour lui-même, il croit faire une chose utile, en combattant la superstition, la croyance aux fables ineptes inventées par les poëtes et les peintres, avec la réserve pourtant que le sage ne cherche pas à ébranler les institutions et les rites des pères [2]. Malgré cette réserve faite par l'homme d'État, pour la forme, Cicéron a beaucoup contribué, par ses ouvrages, à affaiblir les croyances de ses concitoyens ; plusieurs de ses dialogues montrent clairement combien sa foi à l'existence de la divinité était incertaine et inefficace [3]. D'autres ne gardèrent pas autant de ménagements que lui ; Lucrèce écrivit son poëme dans l'intention avouée de détruire la religion, dans laquelle il voyait la cause de tous les maux [4]. Ces philosophes athées et matérialistes, indifférents aux malheurs publics, assistaient tranquilles et insouciants à la ruine des anciennes libertés ; c'est, disait Lucrèce, un doux spectacle pour le sage, assis au bord de la mer, de voir un navire luttant contre les flots irrités ou de contempler sans danger les mouvements de deux armées sur un champ de bataille [5]. Loin de mettre à la place des superstitions qu'ils combattaient une foi plus pure, dans laquelle la conscience morale et la vertu antique eussent retrempé leur énergie éteinte, les philosophes se

c. 28, p. 305 et suiv. — Clem. Alex., *Protrept.*, c. 2, t. I, p. 20. — August., *De civit. Dei*, l. VII, c. 27, t. VII, p. 140.

[1] *De invent.*, l. I, c. 29, t. I, p. 170.

[2] *Pro Cluentio*, c. 61, t. IV, p. 355 ; — *De nat. deor.*, l. II, c. 2, t. XI, p. 60 ; —*Tusc. Quæst.*, l. I, c. 5, 6, t. X, p. 363 ; — *De divinat.*, l. II, c. 72, t. XI, p. 302.

[3] Voy. M. Villemain, *Du polythéisme*, *etc.*, p. 208 et suiv.

[4] L. I, v. 931, p. 34.

[5] L. II, v. 1-6, p. 44.

Digitized by Google

rendaient méprisables en partageant les débauches des libertins de leur temps[1]; à leur mort, leurs amis leur élevaient des tombeaux consacrés au sommeil éternel[2]. C'est ainsi que la sagesse était déshonorée par ceux mêmes qui se disaient ses disciples; elle tomba dans le même mépris que la religion.

Témoins de la funeste influence du paganisme qui, selon l'expression d'un païen lui-même, fournissait aux uns des arguments en faveur de leur incrédulité, et aux autres des prétextes pour excuser leurs vices[3], les hommes d'État, qui n'ignoraient pas la puissance morale des croyances religieuses, s'efforçaient de les sauver comme moyen de gouvernement, en essayant de les purifier de ce qu'ils appelaient les inventions des poëtes. Déjà cent ans avant J. C., le grand-prêtre Scévola, qui, lui-même, ne croyait pas aux fables et qui s'en tenait à la théologie philosophique, cherchait à raffermir le culte national ébranlé, en en séparant à la fois les éléments mythologiques et la spéculation qui, selon lui, ne convenait pas au peuple. Varron poursuivit le même but; persuadé qu'il y a beaucoup de choses vraies que le peuple doit ignorer, et beaucoup de choses fausses qu'il est utile de lui faire croire, il pensait, comme Cicéron, que l'ancienne religion romaine, dégagée de ce qu'on y avait successivement ajouté, devait être maintenue, tant à cause de son

[1] Sénèque (ep. 29, t. III, p. 92) dit qu'il désespère d'amener un certain Marcellinus à la philosophie, et voici pourquoi : «*Scrutabitur scholas nostras, et objiciet philosophis congiaria, amicas, gulam : ostendet mihi alium in adulterio, alium in popinâ, alium in aulâ... Hos mihi circulatores, qui philosophiam honestius neglexissent quàm vendunt, in faciem ingeret.*»

Voy. aussi Juven., sat. 2, v. 1 et suiv., p. 35.

[2] «*Somno æternal. | C. Matrini | Valen | ti. philosophi Epicur. vix. ann. XXXIX.*» etc. Chez Orelli, t. I, p. 262, n° 1192.

[3] Dion. Halic., l. II, c. 68, t. I, p. 123.

Digitized by Google

antiquité qu'à cause de sa grande utilité pour la République[1]. Il se trouvait même des philosophes avouant sans détour que la religion en elle-même n'était qu'une invention arbitraire des hommes d'État, dans le but de maintenir dans le devoir, par la crainte des dieux, ceux qui autrement ne se soumettraient pas aux lois[2]. Pour donner au peuple l'exemple de l'obéissance, ces philosophes politiques observaient les pratiques du culte, « parce que les lois les prescrivent, et non parce qu'on les dit agréables aux dieux »; ils rendaient les honneurs d'usage à « toute cette vile populace de dieux que la superstition de plusieurs siècles avaient accrue infiniment », mais ce n'était que pour se conformer aux coutumes nationales[3]. On protégea ces coutumes par des lois, défendant l'exercice des religions non approuvées; les empereurs étaient grands-pontifes, ils réclamaient et obtenaient pour eux-mêmes des honneurs divins; Domitien faisait commencer ses décrets par ces mots : telle est la volonté de notre Seigneur et Dieu[4]; Héliogabale parcourait les rues de Rome, sur un char attelé de lions ou de tigres, se faisant saluer tour à tour comme Bacchus ou comme la mère des dieux[5].

Cette politique hypocrite et cette ambition sacrilége ne servaient à rien; un culte officiel, rendu à des dieux auxquels on ne croyait plus, était un triste moyen de ramener la foule à la foi de ses pères; la religion, réduite à n'être qu'un expédient pour mieux opprimer le peuple, devait perdre tout ce que lui restait d'influence; voyant les dieux raillés au théâtre, méprisés des hommes du monde, abandonnés des

[1] Chez August., *De civit. Dei*, l. IV, c. 27-30, t. VII, p. 84 et suiv.— Cicer., *De divinat.*, l. II, c. 33, t. XI, p. 269.

[2] Cicer., *De nat. deor.*, l. I, c. 42, t. XI, p. 52.

[3] Seneca, *De superst.*, chez August., *De civit. Dei*, l. VI, c. 10, § 3, t. VII, p. 123.

[4] Sueton., *Domit.*, c. 13, p. 386.

[5] Lamprid., *Heliog.*, c. 28; *in Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 250.

Digitized by Google

philosophes, voyant d'ailleurs le ciel envahi par les tyrans les plus indignes, mis au rang des dieux, les Romains s'enfoncèrent de plus en plus dans un abîme de corruption et d'impiété. Chose étrange, au milieu de cette incrédulité générale, le besoin de mettre l'homme en relation avec des puissances supérieures et invisibles se fit sentir de nouveau : tant il est vrai que le cœur humain ne peut vivre sans religion. Mais, au lieu d'aller à la source vive que Jésus-Christ venait de faire jaillir sur le monde, on s'adressa aux divinités des nations étrangères, on eut recours à toutes les cérémonies, on consulta des mages, des devins, des sacrificateurs de toute espèce, on se fit initier à tous les mystères, et, pour pouvoir pécher tout à son aise au milieu de cette recrudescence de superstition, on introduisit à Rome les cultes les plus impurs des pays orientaux. Les femmes surtout se jetèrent avec ardeur dans cette voie [1]; mais ce qui était plus étonnant encore, c'était de voir des hommes instruits et graves nier la providence divine et l'immortalité de l'âme, et croire à tous les pronostics [2]. Les empereurs n'étaient pas les moins crédules ; les uns défendirent les cérémonies étrangères, tout en les pratiquant secrètement eux-mêmes ; d'autres ouvrirent à Rome des temples à toutes les divinités asiatiques et égyptiennes.

En même temps, des philosophes essayèrent de raviver par leurs spéculations ou leurs fantaisies la foi au polythéisme ; Apollonius de Thyane, contemporain de Jésus-Christ, offrit aux âmes altérées un singulier mélange de magie et de théosophie ; il fut révéré à l'égal d'un dieu par quelques empereurs du troisième siècle, mais son système bizarre demeura sans influence sur les hommes [3]. Des efforts

[1] Juven., sat. 6, v. 510 et suiv., p. 81. — Plin., *Hist. nat.*, l. II, c. 5, t. I, p. 234.

[2] Plin., *l. c.*, et l. VII, c. 56, t. III, p. 221 ; l. II, c. 86, t. I, p. 410.

[3] Caracalla lui éleva un sanctuaire. Dio Cassius, l. 77, c. 18, t. II,

Digitized by Google

plus sérieux furent tentés par les nouveaux platoniciens; ils voulaient rendre leur puissance aux idées religieuses qui, dans les écoles, n'étaient plus que des abstractions vagues, sans effet sur les cœurs, et dans le culte populaire, que des fables absurdes ou immorales ; par des interprétations mystiques et des allégories subtiles, ils savaient retrouver partout, sous les formes les plus imparfaites, des manifestations divines ; ils espéraient réveiller la foi aux dieux en ramenant la mythologie à ce qu'ils appelaient sa pureté primitive. Leur système, souvent profond et ingénieux, a été le dernier signe de vie du paganisme avant sa chute, le dernier éclat d'une lumière, faible par sa nature et prête à s'éteindre pour jamais. Leur enthousiasme idéaliste ne gagna pas les masses ; le peuple ne comprenait rien à ce mélange de mysticisme et de superstition qu'ils lui offraient comme dernier remède ; il ne pouvait pas s'élever à la hauteur nuageuse de leur métaphysique, d'autant plus impuissante qu'elle s'occupait moins des questions morales ; la société païenne restait ou idolâtre ou incrédule ; ses mœurs ne se corrigeaient point; pour la changer et la sauver, il lui fallait un nouveau principe de foi et un nouveau principe de vie.

CONCLUSION.

Après avoir cherché à connaître l'esprit qui, dans le monde ancien, animait les hommes dans leurs relations entre eux, nous avons fait voir que la religion païenne était incapable de changer cet esprit et par conséquent d'arrêter la ruine universelle. Le monde romain a dû périr et se dissoudre

p. 415. — Alex. Sévère plaça son buste dans sa chapelle domestique, Lamprid., *Al. Sev.*, c. 29; *in Scriptt. hist. aug.*, t. II, p. 278. — Julia Mamméa surtout l'avait en grande admiration.

pour faire place à un nouvel ordre de choses. Dans les temps de sa grandeur, la société antique montre ce dont la nature humaine est capable, livrée à ses propres forces ; elle représente l'humanité avec ses qualités naturelles, comme avec ses vices plus énergiques que ses vertus incomplètes. Elle a produit des talents immortels et de grands caractères ; elle nous a fourni des modèles impérissables dans les lettres et dans les arts ; elle a eu des héros et des penseurs dignes de l'admiration des siècles ; mais pour les faibles elle n'a eu ni protection ni stimulant, pour les malheureux pas de consolation, pour les méchants pas de véritable frein. Sa civilisation a été le premier degré de l'échelle du progrès que l'humanité gravit, sous l'œil de Dieu, à travers des douleurs sans cesse renouvelées ; l'époque de sa plus grande gloire marque le point auquel les hommes ont pu s'élever par eux-mêmes, sans la conscience que le vrai Dieu les guidait et sans connaître sa loi ; arrivée là, la société a dû s'arrêter, car la force lui manquait d'aller plus loin.

Quelque juste admiration que nous ayons pour l'antiquité bien comprise, nous ne pouvons pas dire, avec un historien célèbre, que les républiques anciennes ont produit des hommes dont la grandeur morale ne fut peut-être jamais surpassée sur la terre[1] ; car cette grandeur des anciens a été orgueilleuse et froide. Pour la grandeur dans le sens antique, l'amour, le pardon des injures, l'humilité, n'étaient pas des éléments essentiels ; il lui manquait son principe le plus profond et le plus intime, le principe religieux. Dans la période de la décadence de la société païenne, personne ne s'élève plus même à la grandeur des premiers âges ; on n'avait été grand que comme citoyen, et il n'y a plus que des sujets avilis sous des empereurs despotiques ; le patriotisme a disparu, éteint par le souffle glacial de l'intérêt le plus bas

[1] Sismondi, *Histoire de la chute de l'Empire romain*, t. I, p. 18.

et le plus égoïste; les hommes se haïssent ou se méprisent ; ils se moquent de leurs dieux ; ils ne se préoccupent que de plaisirs ignobles ou barbares ; la société n'est plus unie que par des liens extérieurs, et ces liens sont tellement relâchés que le moindre choc doit les rompre. Où trouver le remède à tous ces maux? fallait-il le chercher dans les institutions, dans les principes sociaux de l'ancien monde? Mais ces institutions étaient usées, et ces principes étaient eux-mêmes la cause de la décadence universelle ; une société basée sur un fait injuste, c'est-à-dire sur le mépris de la personnalité humaine, ne pouvait être sauvée que par un fait nouveau. Un tyran, contemporain de Jésus-Christ, après avoir parlé de l'impuissance des lois contre les progrès d'une corruption dont il donnait lui-même le plus honteux exemple, prononça lui-même ces paroles mémorables : il faut chercher le remède dans l'intérieur de l'âme[1]. C'était par l'âme, en effet, qu'il fallait entreprendre la guérison du genre humain ; pour relever la société, il fallait régénérer la conscience individuelle. Pour cela, le monde avait besoin d'un chef nouveau, comme le prédirent sous Néron, quoique dans un autre sens, les aruspices de Rome[2].

[1] Tibère : « *reliquis intra animum medendum est.* » Tacit., *Ann.*, l. III, c. 54, t. I, p. 167.

[2] « ...*Parari rerum humanarum aliud caput.* » *O. c.*, l. XV, c. 47, t. II, p. 242.

LIVRE II.

LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE I.

PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA MORALE SOCIALE CHRÉTIENNE.

§ 1. *Le royaume de Dieu et son fondateur.*

Dieu ne voulut pas que l'humanité pérît ; elle l'avait abandonné, mais lui ne s'était pas détourné d'elle. Il voulut la faire rentrer dans le chemin de la vérité et du bonheur, en la ramenant à lui-même. Cette mission ne pouvait pas être confiée à un homme ; fils des générations qui l'avaient précédé, il n'aurait pas été assez pur pour accomplir les desseins de la sagesse et de l'amour divins. Dieu envoya donc son Fils pour sauver le monde ; il fit naître Jésus-Christ [1].

Jésus-Christ parut au milieu d'une nation peu connue, et méprisée de ceux qui la connaissaient ; mais elle avait conservé la tradition d'un Dieu unique et vrai et la promesse d'un Rédempteur. Un grand législateur lui avait prescrit une morale plus pure, et une série d'hommes inspirés l'avaient ramenée à l'obéissance chaque fois qu'elle était devenue infidèle, et à l'espoir chaque fois qu'elle était frappée de malheurs publics. A l'époque où naquit Jésus-Christ, elle était tombée sous le joug romain ; ses mœurs étaient dégénérées, son ardeur pieuse s'était refroidie ; mais, au milieu de la décadence, elle ne cessait d'attendre le Messie qui devait la

[1] On comprend que nous ne pouvons pas entrer ici dans la question théologiqne proprement dite ; notre sujet nous oblige à ne pas quitter le terrain de l'histoire.

Digitized by Google

relever et rétablir toutes choses. Au moment où, sous l'apparente puissance matérielle de la société païenne, se montraient déjà les symptômes d'une dissolution inévitable, cet espoir d'un sauveur se manifestait vaguement dans le monde; une inquiétude mystérieuse tourmentait l'humanité; une prédiction, qu'on disait ancienne déjà, était répétée parmi les peuples : on croyait que l'Orient se relèverait, et qu'une puissance nouvelle, sortie de la Judée, s'emparerait du monde[1].

Il est vrai que, Juifs et païens, ayant toutes leurs préoccupations tournées vers l'intérêt du moment et vers la splendeur de l'État terrestre, ne songeaient qu'à un sauveur temporel, à un roi puissant, à un conquérant victorieux. Mais ce n'est pas là ce qu'il fallait à l'humanité souffrante et déchue; elle avait passé par toutes les phases et essayé de toutes les formes de la puissance terrestre, sans trouver ni la liberté ni la paix, et surtout sans trouver le bonheur véritable pour les âmes. La chose nécessaire était d'apprendre à l'homme à aimer son frère et à se dévouer pour lui, à s'humilier lui-même pour mieux respecter les autres malgré leur faiblesse extérieure ou l'infériorité de leur rang; c'était de rappeler à tous qu'ils sont tous égaux en misère et égaux en dignité, parce qu'ils sont tous également pécheurs et également destinés au salut éternel; c'était de leur montrer réalisé le type parfait de l'amour et de la pureté morale qu'ils croyaient impossibles; c'était de les ramener à la crainte d'un Dieu de justice et à la confiance en sa miséricorde; c'était, en un mot, de fonder un autre règne que ceux du monde, un règne de Dieu, ayant d'autres caractères, d'autres lois, d'autres conditions que ceux de la terre. C'est pour cela que l'existence terrestre de Jésus-Christ, commencée dans une crèche et

[1] Tac., *Hist.*, l. V, c. 13, t. III, p. 399. — Suet., *Vespas.*, c. 4, p. 348.

Digitized by Google

terminée sur une croix, n'a été qu'un long acte d'obéissance à Dieu et d'amour pour les hommes ; c'est pour cela aussi que sa vie et son enseignement ont formé un contraste si profond avec tout ce que l'antiquité avait été habituée à entendre et à voir.

A la naissance de Jésus-Christ, des bergers entendent des voix célestes qui annoncent une grande joie pour tout le peuple : « gloire à Dieu au plus haut des cieux, et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté[1]. » Sur les bords du Jourdain, dans le désert de la Judée, un homme de mœurs austères prépare les voies à celui qui, plus puissant que lui, « devait nettoyer parfaitement son aire et amasser son blé dans son grenier[2] ; » il dit aux hommes de tous les rangs : « faites pénitence, car le royaume des cieux est proche[3]. » Celui qui devait fonder ce royaume, et être puissant en paroles et en œuvres comme jadis Moïse[4], naquit humble, d'une famille d'artisans, pauvre, mais de descendance royale ; il concilia ainsi dans sa personne les deux extrêmes opposés de la société antique. Ému à la vue de la misère et des péchés des hommes, voyant leurs haines, leurs rancunes, leurs violences et les maux qu'ils se préparent les uns aux autres, il veut les délivrer du joug sous lequel ils gémissent, et dont le fardeau est trop lourd pour qu'ils puissent s'en décharger eux-mêmes. Mais d'abord il éprouve comme eux les tentations de l'égoïsme et de l'orgueil ; ce n'est qu'après en avoir triomphé[5] qu'il dit aux hommes, comme Jean, son précurseur : « faites pénitence, car le royaume des cieux est proche[6] ; » il prêche l'Évangile, la bonne nouvelle du règne de Dieu[7]. Quoique n'ayant pas où reposer sa tête[8], il enseigne avec autorité, étonne le peuple, confond les sages.

[1] Luc II, 10, 14. — Nous nous servons généralement de la traduction de Le Maistre de Sacy.

[2] Mat. III, 11, 12. — [3] Mat. V, 2. — [4] Act. VII, 22.

[5] Mat. IV, 1 et suiv. — [6] Mat. IV, 17. — [7] Mat. IV, 23.

[8] Mat VIII, 20.

commande aux vents et à la mer[1]. Voici ce qu'il dit à ses contemporains pour les inviter à entrer dans le royaume qu'il veut établir : il y règne un bonheur parfait, ceux qui y sont admis jouissent d'une paix tout autrement réelle et durable que celle que donne le monde[2]; on y trouve la seule vraie liberté, et, dans le monde lui-même, il n'y a pas d'autre esclavage réel que celui du péché, pas d'autre servitude que celle du mal qui règne dans le cœur de l'homme[3]. Le royaume de Dieu ne vient pas avec un éclat extérieur, comme les empires de la terre, fondés sur l'égoïsme et maintenus par la force[4]; il est intérieur et spirituel, d'une durée qui ne finira point. En opposition à ce royaume, Jésus-Christ fait ressortir les vices et les misères du monde; pour enlever au péché toute excuse[5], il rend témoignage contre le monde dont les œuvres sont mauvaises[6]; et, pour exciter le désir d'entrer dans la paix du règne de Dieu, il commence par éveiller dans l'âme fatiguée et chargée la conscience du péché qu'elle porte en elle-même et du mal qu'elle souffre ici-bas[7].

Le chef du royaume nouveau n'est pas un homme aux volontés arbitraires et capricieuses; c'est Dieu, sur la nature duquel Jésus-Christ donne les enseignements à la fois les plus profonds et les plus simples : Dieu est un esprit[8], il n'est pas un être visible, borné, imparfait; ce n'est pas un Dieu jaloux et enclin à des passions mauvaises, il est le Père des hommes, de tous sans distinction[9]. Aussi les appelle-t-il tous dans son royaume; ils y sont admis à cause de leur valeur individuelle, non en vertu de leur position sociale; c'est dans l'âme que réside la dignité, car « que servi-

[1] Mat. VII, 28, 29; VIII, 27.
[2] Mat. V, 3 et suiv.; VI, 33; XI, 29. — Luc XI, 28. — Jean XIV, 27.
[3] Jean VIII, 32-34. — [4] Luc XVII, 20. — [5] Jean XV, 22.
[6] Jean VII, 7. — [7] Mat. XI, 28-30. — [8] Jean IV, 24.
[9] Mat. VI, 9; XXIII, 8.

Digitized by

rait-il à un homme de gagner tout le monde et de perdre son âme? ou par quel échange pourrait-il racheter son âme[1]?» Un jour, Dieu demandera compte aux hommes, non de leur fortune ou de leur rang, mais des actes par lesquels ils auront manifesté leurs dispositions intimes, de ces dispositions elles-mêmes, en un mot, de leur valeur personnelle[2]. Les pauvres et les affligés, abandonnés de l'ancien monde, sont estimés heureux par Jésus-Christ, qui leur promet une consolation éternelle[3]; « l'Évangile est annoncé aux pauvres », dit-il aux disciples de Jean qui viennent lui demander s'il est celui qui doit venir; il rend gloire à Dieu de ce qu'il a caché *ces choses* aux sages et aux prudents, et qu'il les a révélées aux petits[4]. Les femmes ont leur place dans son royaume, aussi bien que les hommes; Jésus-Christ leur accorde les mêmes secours et leur assure le même salut[5]; les petits enfants mêmes ne sont pas exclus par lui, il les bénit et dit à ses disciples : ne les empêchez pas de venir à moi[6].

Toutefois, qu'on ne croie pas qu'il ait songé à fermer les portes de son royaume aux sages, aux puissants, aux riches; car, après tout, ceux qui, dans leur orgueil, méprisaient et opprimaient leurs inférieurs, étaient aussi des hommes, leurs âmes n'avaient pas moins de prix que celles des pauvres; et, s'il dit qu'un chameau passe plus aisément par le trou d'une aiguille qu'un riche n'entre dans le royaume des cieux, il veut simplement rendre attentif aux obstacles qui s'opposent aux désirs religieux de l'homme attaché aux biens de la terre; il ajoute que ce qui paraît impossible aux hommes est possible à Dieu[7]. Car Jésus-Christ veut ramener tout ce

[1] Mat. XVI, 26. — [2] Mat. XXV, 31 et suiv. — [3] Mat. V, 3-5. — Voy. aussi Luc XVI, 19 et suiv. — [4] Mat. XI, 5. — Luc X, 21.

[5] P. ex. Luc VII, 48-50; VIII, 42 et suiv. — Mat. XV, 21 et suiv. — Comp. Mat. XXII, 30.

[6] Mat. XIX, 13-15. — Luc XVIII, 15-16. — Comp. Luc IX, 48.

[7] Mat. XIX, 23-26. — Comp. Luc XIV, 19 et suiv.

Digitized by Google

qui est perdu[1]; il annonce que la volonté de Dieu est que nul ne périsse, mais que tous soient sauvés[2]; il appelle à lui tous les pécheurs, il va à la recherche de toutes les brebis égarées, il rouvre les portes de la maison paternelle à tous ceux qui s'en étaient éloignés[3]. Tous les hommes sans exception sont dans ce cas; tous sont pécheurs, tous en portent le joug et la peine; riches et pauvres, puissants et faibles sont sous l'empire du mal, mais tous peuvent être sauvés; tous sont égaux dans le péché et dans sa misère, et tous peuvent aspirer au même salut.

Ce n'est pas seulement aux hommes de sa nation que s'adressent ces appels de Jésus-Christ; franchissant les barrières étroites de la patrie antique, il convie à entrer dans son royaume spirituel tous les peuples de la terre, sans distinction, les Juifs et les Samaritains[4], les païens de l'Orient et d'Occident[5]; ils doivent être *un* en Dieu et en lui[6], l'humanité ne doit former qu'un seul troupeau sous un seul berger[7].

La loi de ce royaume devait être le contraire de la loi antique qui, fondée sur l'égoïsme, se résumait dans le talion et dans le droit du plus fort. La loi juive elle-même, plus morale que celle des païens et prescrivant d'aimer le prochain, ne connaissait d'autre mesure de cet amour que l'amour du moi, et ne considérait comme prochain que l'homme qui ne nous fait pas de mal ou tout au plus le compatriote[8]; elle réduisait les obligations morales au conseil négatif : ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse; le talion même était sanctionné sous sa forme la plus

[1] Mat. XVIII, 11. — Jean III, 17; XII, 47.
[2] Mat. XVIII, 12-14.
[3] Les paraboles de *La brebis perdue* et de *L'enfant prodigue*.
[4] Jean IV, 21 et suiv. — [5] Mat. VIII, 11. — Jean X, 16.
[6] Jean XVII, 21. — [7] Jean X, 16.
[8] 3 Moïse XIX, 18.

dure: tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi[1]; œil pour œil, dent pour dent[2]. Aussi Jésus-Christ dit-il qu'il donne un commandement nouveau[3]. Ce commandement nouveau, inconnu, est celui de l'amour parfait, désintéressé, capable de sacrifier l'intérêt personnel pour le bien d'un frère[4]; c'est l'amour tel que lui-même l'a pratiqué, et dont personne avant lui n'avait donné l'exemple: «je vous fais un commandement nouveau qui est que vous vous aimiez les uns les autres, et que vous vous entr'aimiez comme je vous ai aimés[5].» Ce commandement est le plus grand, égal à celui d'aimer Dieu[6]; l'observer fidèlement, c'est la marque à laquelle on reconnaît qu'on est disciple de Jésus-Christ, membre de son royaume[7].

On pourrait s'étonner qu'il fasse de l'amour un commandement, qu'il le prescrive comme on prescrit d'obéir à une loi; l'amour, sentiment intime et spontané, ne s'impose point; pourquoi donc Jésus-Christ le commande-t-il? L'ancien ordre de choses avait sa loi fondamentale, son principe auquel pouvaient se ramener toute sa morale et toutes ses institutions; l'ordre nouveau devait avoir à son tour son principe et sa loi; mais ce n'est pas une loi comme celle de l'État terrestre, c'est une condition qu'on s'engage à remplir librement, c'est une vertu de l'âme; c'est à ce titre que pour le chrétien l'amour est un devoir; on n'est chrétien qu'en aimant; celui qui ne veut pas aimer, celui qui refuse d'obéir à ce commandement suprême ne sera pas membre du royaume de Dieu.

Tout se rattache à cette loi de l'amour; car, quand on aime, tout est facile; l'enseignement moral tout entier de Jésus-Christ se résume dans l'amour; s'il entre dans peu de

[1] Mat. V, 43. — [2] Mat. V, 38-40. — 2 Moïse XXI, 24-25.
[3] Jean XIII, 34. — [4] Jean XIII, 34; XV, 12-17. — [5] Jean XIII, 34.
[6] Mat. XXII, 37-40. — [7] Jean XIII, 35.

détails sur les autres vertus, c'est qu'elles ne sont que des manifestations diverses de cette vertu fondamentale. Un de ses apôtres a pu dire avec raison que l'amour est l'accomplissement de la loi, et que tous les préceptes sont compris en abrégé dans celui de l'amour[1].

Cet amour nouveau, dont l'ancien monde n'avait nulle idée, est universel, les hommes, sans distinction, sont frères[2], rien ne les sépare les uns des autres, ni la différence de nationalité, ni celle de culte[3]. C'est un amour actif, dévoué, infatigable; sa règle ne consiste plus à s'abstenir de faire du mal, mais à faire aux hommes « ce que vous voulez qu'ils vous fassent[4]; » or, qui ne voudrait pas, en toute circonstance et surtout dans le malheur, recevoir des marques de bienveillance et de sympathie? C'est donc un amour faisant du bien à tous ceux qui le demandent, se privant du nécessaire pour secourir les pauvres, pour couvrir leur nudité, pour apaiser leur faim, pour les soulager dans la maladie[5]. C'est de plus un amour humble, sans orgueil; si le païen distribuait ses largesses par ambition, si le pharisien faisait sonner la trompette devant lui, quand il allait dans les rues donner ses aumônes[6], Jésus-Christ veut qu'on ne s'en vante pas devant les hommes : « lorsque vous ferez l'aumône, que votre main gauche ne sache point ce que fait votre main droite[7].» Enfin cet amour nouveau est le plus complet renoncement à l'égoïsme, car il bannit la haine, la rancune, le désir de rendre le mal pour le mal; là où il voit la discorde, le chrétien, rempli d'amour, s'efforce de rétablir la paix[8]; n'espérant que le bien, il s'abstient de juger son frère, et songeant à sa propre faiblesse, il est indulgent pour

[1] Rom. XIII, 8-10. — [2] Mat. XXIII, 8.
[3] Luc X, 29 et suiv.; la parabole du *Bon Samaritain*.
[4] *L. c.*, et Mat. VII, 12.
[5] Mat. V, 42. — Luc XXI, 1. — Mat. XXV, 34 et suiv.
[6] Mat. VI, 2. — [7] Mat. VI, 3-4. — [8] Mat. V, 9.

les fautes des autres, il se garde de jeter contre eux la première pierre[1]. Il ne dit plus : œil pour œil, mais il ne résiste pas au mal qu'on peut lui faire ; si quelqu'un le frappe sur la joue droite, il lui présente encore l'autre[2]. Il ne connaît pas la vengeance, permise par la loi des Juifs et marque de grandeur d'âme dans la société païenne ; car il connaît une grandeur d'âme plus divine, plus pure : c'est le pardon des offenses, pratiqué toujours et sans condition[3]. Dans le royaume de Dieu il ne suffit pas d'éviter les violences extérieures, il faut que le cœur soit pur de toute haine ; Dieu ne veut pas du culte de ceux qui croient pouvoir la garder au fond de leur âme : « avant d'aller à l'autel, réconciliez-vous avec votre frère[4] ;» si celui-ci s'y refuse, l'amour du chrétien, loin de se refroidir, déploie une énergie nouvelle : «Vous avez appris, dit Jésus-Christ, qu'il a été dit : vous aimerez votre prochain et vous haïrez votre ennemi. Et moi, je vous dis : aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous persécutent et qui vous calomnient, afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. Car si vous n'aimez que ceux qui vous aiment, quelle récompense en aurez-vous? les publicains ne le font-ils pas aussi? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous en cela de plus que les autres? les païens ne le font-ils pas aussi? Soyez donc, vous autres, parfaits comme votre Père céleste est parfait[5].»

L'essence de cet amour, Jésus-Christ l'exprime par l'idée de *servir* : «Que celui qui voudra devenir plus grand parmi vous soit votre serviteur, et que celui qui voudra être le pre-

[1] Mat. VII, 1-5. — Jean VIII, 7. — [2] Mat. V, 39-41.
[3] Mat. VI, 12-14 ; XVIII, 21 et suiv. — Luc XVII, 3-4.
[4] Mat. V, 21-24. — [5] *Ib.*, 43-48.

mier parmi vous soit votre esclave[1].» Ainsi, ce qui était le plus méprisé, le plus avili, chez les païens comme chez les Juifs, devient dans l'ordre nouveau le plus haut degré de la grandeur morale; la servitude est réhabilitée, annoblie : servir par amour est la loi sociale du royaume de Dieu.

Il reste un dernier pas à faire : le chrétien qui aime renonce à son intérêt, à sa fortune, à son agrément, pour servir un frère, mais ira-t-il jusqu'à renoncer à sa vie? Le païen savait se sacrifier pour sa patrie, mais il ne le savait pas pour les *hommes;* or, Jésus-Christ place au comble de l'amour le sacrifice de la vie, non pas pour un État terrestre qui passe, mais pour l'âme immortelle d'un homme, fût-il le moindre sur la terre : « personne ne peut avoir un plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis[2]; » et ces amis, ce sont tous les hommes; nous ne tarderons pas à le voir par l'exemple de Jésus-Christ lui-même.

On a dit que cet amour universel que Jésus-Christ prescrit aux membres de son royaume exclut l'amour plus intime, qu'il supprime les devoirs dans les relations plus spéciales, que pour le chrétien qui se doit au genre humain, il n'y a plus de famille, d'amis, de patrie. C'est une erreur, contredite non-seulement par l'esprit tout entier de la loi nouvelle, mais par les enseignements formels de Jésus-Christ lui-même. Lui qui a honoré de sa présence les noces de Cana, en Galilée, a déclaré ailleurs que le mariage est d'institution divine; il a sanctifié ainsi l'union et les affections conjugales; il a resserré les liens du mariage que nous avons trouvés si relâchés chez les païens, et qui ne l'étaient pas moins chez les Juifs[3]; il a été le premier à défendre le divorce, l'homme ne devant pas séparer ce que Dieu a joint[4];

[1] Mat. XX, 26-27; XXIII, 11. — Jean XIII, 14.
[2] Jean XV, 13.
[3] La loi de Moïse ne faisait aussi du mariage qu'une institution politique.
[4] Mat. XIX, 6.

de même qu'il est le premier qui ait réduit les motifs de séparation à la seule cause d'adultère, en ajoutant que quiconque épouse la femme que son mari aura renvoyée pour cette cause commet un adultère à son tour[1] : il a voulu réserver aux époux séparés la possibilité de se réconcilier par le pardon de l'un et le repentir de l'autre. Lui qui a béni les enfants et qui aimait à les proposer comme modèles, les recommande ainsi à l'amour des parents, il les confie à leur sollicitude, il veut qu'on les reçoive en son nom, c'est-à-dire qu'on les élève pour la foi en lui, il dit malheur à ceux qui les méprisent et qui, en les scandalisant, les entraînent au péché et perdent leurs âmes[2]. Lui qui avait un amour particulier pour son disciple Jean[3], et qui se plaisait à se reposer au sein de la famille de Béthanie, a sanctifié l'amitié dans son sens le plus pur. Enfin, lui qui a dit aux Juifs : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu[4], » a donné par ces paroles, comme par son exemple, quand il payait lui-même les tributs publics[5], l'enseignement le plus explicite sur les devoirs de ses disciples envers la patrie terrestre; il a indiqué clairement les rapports entre son royaume et ceux de la terre : il est venu fonder un règne spirituel dont le lien et la loi sont l'amour; c'est une alliance des âmes, en dépit des barrières élevées entre les nations ou entre les castes ; quand Pilate lui demande s'il est roi, il répond : « vous le dites, je suis roi, » mais « mon royaume n'est pas de ce monde[6]. » Cependant ce royaume peut subsister au milieu du monde; il n'est pas en conflit nécessaire avec l'État terrestre; il ne le supprime pas; les citoyens du royaume de Dieu restent citoyens de la terre, ils remplissent leurs obligations avec obéissance et

[1] Mat. V, 32; XIX, 9. — [2] Mat. XVIII, 2-10.
[3] Jean XIII, 23; XXI, 7. — [4] Mat. XXII, 17-21.
[5] Mat. XVII, 23 et suiv. — [6] Jean XVIII, 36-37.

Digitized by Google

fidélité ; ce n'est que lorsque leur conscience est lésée, lorsque César exige ce qui ne lui appartient pas, lorsqu'il empiète sur le domaine de Dieu, ce n'est qu'alors que le citoyen du royaume céleste donne sans hésiter à Dieu ce qui appartient à Dieu tout seul et lui obéit plutôt qu'aux hommes[1].

Telles sont les lois nouvelles du royaume que Jésus-Christ est venu fonder pour l'humanité; l'amour de Dieu et des hommes en est la base, tandis que l'amour du moi était celle de la société antique. Mais il ne suffisait pas, pour sauver les hommes, de leur donner une loi jusque-là inconnue, et de leur commander un amour contraire à leurs passions et à leurs mœurs: il fallait leur en prouver la possibilité, en leur en montrant la réalisation vivante; il fallait leur présenter ce type parfait que l'antiquité ne connaissait pas et qu'elle aurait cherché en vain. Ce type d'une vie pure, sainte, toute d'amour et de dévouement, c'est Jésus-Christ lui-même. Il parcourt son pays, plein de compassion pour toutes les misères, «guérissant toutes les langueurs et toutes les maladies parmi le peuple[2],» faisant du bien à tous, «sans regarder à l'apparence des hommes[3],» sans s'informer de la nation ou du culte auxquels appartiennent ceux qui implorent ses secours[4]. Il ne fuit pas, il recherche au contraire la société des pauvres, des méprisés, des pécheurs même, parce que, dit-il, ce sont les malades qui ont besoin que le médecin les visite[5]. Il montre que la justice de Dieu est autre que celle des hommes, et il exerce, au nom de son Père, la grâce envers le pécheur repentant, quelle que soit la bassesse de sa condition extérieure; il pardonne à la femme de mauvaise vie, après qu'elle eut arrosé ses pieds de ses larmes; il dit à la femme adultère, après qu'il eut confondu ses accusateurs: «je ne vous condamnerai pas; allez, et à

[1] Act. V, 29. — [2] Mat. IV, 23; IX, 35. — [3] Mat. XXII, 16.
[4] P. ex. Mat. VIII, XV, etc.— [5] Mat. IX, 10-13.

Digitized by Google

l'avenir ne péchez plus[1]; » au milieu des souffrances de la croix, il donne au voleur crucifié avec lui et implorant sa grâce, l'assurance qu'il entrera avec lui au séjour céleste[2]. On pensera peut-être qu'il était facile à Jésus-Christ de dire : je vous pardonne, à des gens qui ne lui avaient pas fait de mal à lui-même; mais il fait plus, il accomplit ce qu'il y a de plus difficile, de plus étonnant, ce qu'avant lui on n'avait jamais vu. Malgré ses témoignages d'amour, son peuple ne le recevait pas[3]; la foule acceptait ses bienfaits, elle se laissait rassasier par lui, elle se pressait sur son passage pour lui amener des malades, elle l'admirait, mais elle restait sourde à ses appels les plus tendres; les grands, les dépositaires de l'autorité et de l'influence, les gardiens de l'ancienne loi, le haïssaient comme un dangereux novateur; après chaque nouveau miracle de son amour, ils tenaient conseil pour chercher à le perdre. Eh bien, malgré cette indifférence du peuple et cette haine des grands, il ne cesse de les aimer tous; il renouvelle tous les jours ses efforts pour rassembler les enfants de Jérusalem, « comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes[4]; » il pardonne à ceux qui l'abandonnent comme à ceux qui le persécutent : il n'a qu'un regard de tristesse pour l'ami qui, dans un moment de faiblesse, le renie, et ne lui demande qu'un redoublement d'amour, lorsqu'il s'est repenti de sa faute[5]; il pleure sur sa patrie malheureuse qui tue les prophètes et qui s'obstine à ne point reconnaître ce qui peut lui procurer la paix[6]; battu, conspué, couronné d'épines, pas un murmure ne sort de sa bouche; attaché à la croix et prêt à rendre son esprit entre les mains de Dieu, il prie pour ses bourreaux qui

[1] Luc VII, 37 et suiv. — Jean VIII, 3-11.
[2] Luc XXIII, 40-43. — [3] Jean, I, 11. — [4] Mat. XXIII, 37.
[5] Jean XXI, 15 et suiv.
[6] Mat. XXIII, 37. — Luc XIX, 41-42.

ajoutent l'insulte au supplice : «Père, dit-il, pardonnez-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font[1].»

Pendant toute sa vie il est ainsi doux et humble de cœur[2], ne s'indignant que contre les profanateurs du temple, et ne disant malheur qu'aux hypocrites qui nettoient le dehors et qui au-dedans sont pleins de rapine et d'impureté[3], ne cherchant point sa gloire de la part des hommes[4], heureux uniquement de faire la volonté de son Père[5], s'abaissant lui-même, obéissant jusqu'à la mort de la croix[6]. Après avoir déclaré que celui qui veut être le plus grand parmi ses frères doit être leur serviteur, il dit de lui-même qu'il n'est pas venu pour être servi, mais pour servir les autres[7]; il y joint, pour ses disciples, le plus touchant exemple, il leur rend un service réservé aux esclaves, il leur lave les pieds, leur montrant, par cet acte symbolique, que l'amour doit être prêt aux services les plus humbles[8]. Enfin, après avoir dit qu'il n'y a pas de plus grand amour que de laisser la vie pour ceux qu'on aime, il confirme ces paroles en mourant pour ses amis. Mais ces amis, qui étaient-ils? Ce n'étaient pas ses disciples seulement, c'étaient aussi ceux qui le haïssaient et le persécutaient, les pécheurs, en un mot tous les hommes. Tous sont ses brebis; il est le bon berger qui va à la recherche de la brebis égarée, et qui n'a pas de repos avant qu'il l'ait ramenée au bercail; différent du mercenaire qui, à l'approche du danger, abandonne ses brebis et fuit, il donne sa vie pour les préserver[9]. Sans doute, il aurait pu s'échapper, se soustraire par la fuite à ceux qui méditaient sa mort et dont il connaissait les projets sinistres; mais c'eût été agir en mercenaire, c'eût été préférer sa propre vie au salut des hommes, et il avait dit lui-même

[1] Luc XXIII, 34. — [2] Mat. XI, 29. — [3] Mat. XXIII, 23 et suiv.
[4] Jean V, 41; VIII, 50. — [5] Jean IV, 34; VI, 38. — [6] Phil. II, 8.
[7] Mat. XX, 28. — [8] Jean XIII, 3 et suiv.
[9] Jean X, 11 et suiv. — Luc XV, 4 et suiv.

que : « celui qui voudra sauver sa vie, la perdra[1] ;» c'eût été de l'égoïsme, et celui qui était tout amour, en était incapable. Aussi se livra-t-il à ses ennemis, non par un fanatisme enthousiaste et irréfléchi, mais par l'effet du plus grand amour. Malgré leur haine ou leur indifférence, il aimait les hommes et voulait les sauver du péché qui était la cause de leur manque d'amour pour lui ; pour cela, il fallait qu'ils allassent jusqu'au comble de ce péché, et que l'énormité même du crime qu'ils commettraient en tuant l'innocent, le saint, celui qui n'avait que de l'amour et du pardon pour eux, réveillât leur conscience et produisît un repentir qui pût devenir le point de départ d'une vie nouvelle. C'est dans ce but qu'il se sacrifie, et que Dieu consent à son sacrifice : c'est ainsi qu'il meurt victime des péchés de son peuple, et qu'en même temps il les expie et les efface ; c'est ainsi que sa mort, la plus éclatante preuve de son amour, est le couronnement nécessaire, indispensable de toute son œuvre, qu'elle devient la cause du salut pour ceux qui en pénètrent le mystère, et qu'il accomplit sa parole : « le Fils de l'homme donne sa vie pour la rédemption de plusieurs[2]. »

Cette mort, ainsi que la vie tout entière de Jésus-Christ, doit être en même temps un exemple à suivre par les membres du royaume de Dieu. Il dit expressément : « je vous ai donné l'exemple, afin que, pensant à ce que je vous ai fait, vous fassiez aussi de même[3] ;» son commandement nouveau est d'aimer comme lui a aimé[4], en allant jusqu'à donner la vie pour ceux qu'on aime. Aimer tous les hommes comme lui, et savoir se sacrifier pour eux comme lui, c'est là effectivement le nouvel amour, inconnu de l'ancien monde.

Mais, dira-t-on, il lui était facile d'aimer ainsi, à lui qui était sans péché et un avec le Père[5]. Mais nous ? tant de

[1]Mat. XVI, 25. — [2]Mat. XX, 28. — [3]Jean XIII, 15.
[4] *Ib.*, 34 ; XV, 12. — [5] Jean VIII, 46.

choses, la faiblesse de notre nature, les circonstances, les préjugés de notre peuple ou de notre siècle, en un mot, nos péchés nous opposent des obstacles insurmontables; comment donc suivre ses traces? L'œuvre de Jésus-Christ eût été incomplète, s'il n'avait pas indiqué à l'homme pécheur les moyens de l'imiter, et de devenir par l'amour un citoyen de son royaume. Il déclare lui-même ce qui lui a donné la puissance d'aimer les hommes: il les aime, parce qu'il garde les commandements de son Père et qu'il demeure dans son amour[1]. Ainsi l'amour de Dieu est la condition, la source de l'amour des hommes; le principe religieux le plus pur est mis à la base de l'ordre social nouveau. Mais aimer Dieu n'est pas aisé au cœur égoïste. Pour y parvenir, Jésus-Christ répète sans cesse: amendez-vous, quittez le chemin de l'orgueil et du vice qui conduit à la mort de l'âme; renoncez au service du monde, car vous ne pouvez pas servir deux maîtres à la fois[2]; placez l'amour de Dieu et ses exigences au-dessus de l'attachement aux biens et aux relations terrestres[3]; humiliez-vous, ne vous tenez pas pour justes, n'oubliez pas qu'il « n'y a que Dieu seul qui soit bon[4]. » Mais de nouveaux obstacles s'élèvent dans le cœur: on a le désir du bien, mais on n'en sent pas la force; on voudrait, mais on prétend qu'on ne peut pas. Jésus-Christ nous apprend encore à vaincre ces prétextes; le moyen de la victoire, c'est encore la puissance de l'amour, et cette fois c'est l'amour pour lui-même, amour qui produit la confiance et la fidélité, en un mot la foi[5]. Rien n'est plus efficace pour allumer dans une âme le feu de l'amour, que l'amour qu'un autre lui témoigne; or, quel plus grand acte d'amour que la mort de Jésus-Christ? Qui pourrait ne pas se sentir attiré vers lui?

[1] Jean XV, 9, 10. — [2] Mat. VI, 24 et suiv.

[3] Mat. XIX, 16 et suiv.; X, 37. — [4] Mat. XVIII, 4; XIX, 17. — Luc XVIII, 10 et suiv., la parabole du *Pharisien et du péager*.

[5] Le mot πίστις a ces deux significations.

Digitized by Google

En se représentant ses souffrances et sa mort innocente, peut-on s'empêcher de faire comme la multitude de ceux qui s'en étaient retournés du Calvaire, en se frappant la poitrine[1]? La conscience se réveille et se trouble, on se reconnaît complice de cette mort du juste, car qui pourrait dire qu'il ne se serait pas associé à la foule qui a crié : crucifiez-le, crucifiez-le[2]? Ce sentiment de culpabilité, qui accompagne la reconnaissance de l'amour et de la sainteté de Jésus-Christ, conduit au désir d'obtenir son pardon et sa grâce, et de rentrer ainsi, par le bienfait de son sacrifice, dans la réconciliation avec Dieu; Jésus-Christ veut que ceux qui l'aiment soient là où il est aussi; il est leur avocat auprès du Père, et celui-ci les tient pour justifiés, parce qu'ils ont cru à son Fils[3].

En descendant au fond de sa conscience, l'homme ne tardera pas à se convaincre que celui qui a été capable de tant d'amour, a dû être réellement sans erreur et sans péché, c'est-à-dire qu'il n'a pas pu être un simple homme comme les autres. Ce n'est pas du cœur humain, égoïste, orgueilleux, vindicatif, qu'aurait pu venir un amour si pur, si dévoué, si humble, si prêt à pardonner; toute l'histoire ancienne est là pour le prouver, et notre propre expérience intime le constate tous les jours, pour peu que nous soyons sincères; on n'hésitera plus à proclamer qu'il a fallu que Dieu se montrât lui-même dans un second Adam; et ce qui, à beaucoup d'esprits, paraît contraire à la raison, se présentera comme parfaitement nécessaire et rationnel. Dès qu'on se sent attiré, vaincu par l'amour divin manifesté en Jésus-Christ, on est forcé de reconnaître avec les apôtres que la Parole éternelle a été faite chair en lui, pleine de vérité et de grâce, qu'il est l'image du Dieu invisible dont la

[1] Luc XXIII, 48, — [2] *Ib.*, 21.
[3] Jean XVII, 24. — 1 Jean II, 1. — Rom. X, 4. 10. — Gal. III, 24, etc.

Digitized by Google

plénitude a habité en lui, qu'il a eu raison d'en appeler au témoignage de ses œuvres et de dire que Dieu avait agi en lui, que le Père l'aime et qu'ils ne sont qu'un, qu'il est venu sur la terre pour sauver les hommes, pour leur assurer le bonheur et la paix, que lui seul est pour eux le chemin, la vérité et la vie. Plein de cette conviction, on dira avec Pierre : « à qui irions-nous, Seigneur? tu as les paroles de la vie éternelle, nous croyons et nous savons que tu es le Christ, le Fils de Dieu [1]. »

Alors aussi, pour lui témoigner l'amour qu'on a pour lui et la reconnaissance dont on est pénétré pour ses bienfaits et pour son sacrifice, on demeurera en lui, on persistera dans sa doctrine, on obéira à ses commandements en aimant, comme lui, les hommes; on fera les mêmes œuvres d'amour que lui, on sera vraiment libre, on aura la certitude d'être aimé de Dieu, on possèdera le salut, on vivra dès ici-bas de la vie éternelle [2].

Ce sont là des actes et des états individuels. L'œuvre de Jésus-Christ a pour premier but et pour premier effet la régénération de l'individu. C'est à la conscience de l'individu qu'il s'adresse pour éveiller le sentiment du péché, le besoin du pardon et le désir de la nouvelle vie. Le repentir, la conversion, la foi, l'amour pour Jésus-Christ, l'admission dans le royaume spirituel de Dieu, intéressent essentiellement l'individualité, rétablie ainsi dans sa dignité et dans ses droits. Toutefois Jésus-Christ ne tend pas à diviser les hommes; il ne les isole pas les uns des autres; dans la société païenne, malgré le despotisme de l'État, chaque citoyen ne vivait que pour lui, ne consultait que son intérêt

[1] Mat. XVI, 16. — Jean I, 14; III, 15; V, 20; VI, 39 et suiv.; X, 25 et suiv.; XIV, 6-10; XVII, 21. — 2 Cor., IV, 4. — Col. I, 15-19; II, 9.

[2] Jean V, 24; VI, 47; VIII, 31-36; X, 9. 28; XIV, 12 et suiv.; XV, 4; XVI, 27.

Digitized by Google

particulier, et n'avait nul souci de ce qui arrivait aux autres; selon Jésus-Christ, au contraire, chacun doit être aussi préoccupé du salut de son prochain que du sien propre; car, en leur donnant le précepte et l'exemple de l'amour, le Sauveur unit les croyants, par les liens les plus forts et les plus doux, en une seule famille de frères. Si lui-même a estimé tous les hommes dignes de sa conversation et surtout dignes de son sacrifice, le chrétien qui suit ses traces n'aura plus ni mépris ni haine pour qui que ce soit; humble, il respectera en tout homme, à quelque rang qu'il appartienne, une âme immortelle, objet de la sollicitude divine; et plein d'amour, il se dévouera pour son prochain, sans s'informer ni d'où il vient, ni de ce qu'il vaut. Jésus-Christ veut réformer ainsi la société humaine sur une base nouvelle, sur celle d'un respect et d'un amour réciproques. La régénération de l'individu est la condition de celle de la société; le royaume de Dieu extérieur n'est possible que si chacun devient individuellement enfant de Dieu; à mesure que les hommes renoncent au péché, en acceptant l'œuvre de Jésus-Christ, un lien social, plus durable que ceux qu'ont imaginés les législateurs ou les philosophes, les unit entre eux, et ils réalisent par l'amour cette Église contre laquelle, selon les promesses du Maître, les portes de l'enfer ne prévaudront point[1].

§ 2. *Les apôtres et l'Église apostolique.*

Pour propager ses principes et pour continuer son œuvre, Jésus-Christ choisit quelques disciples plus intimes qui, dans le commerce journalier avec lui, puisèrent une confiance tellement inébranlable en sa personne, qu'il les jugea dignes d'être ses apôtres. Ils reconnurent qu'il est le Christ,

[1] Mat. XVI, 18.

Digitized by Google

le Fils de Dieu qui seul a les paroles de la vie éternelle[1]. Quoique différents d'individualité et de caractère, ils demeurèrent d'accord en cette foi; elle devint pour ainsi dire leur âme commune, par laquelle ils vécurent de la vie de leur Maître[2], ne formant qu'un avec lui[3]. Il les avait choisis parmi les pauvres, les simples, les méprisés de l'ancien monde, afin de montrer que la rénovation de la société n'avait pas besoin, pour s'accomplir, du concours des puissants et des sages[4]. Par son amour, il les avait élevés jusqu'à lui, ne les appelant pas serviteurs, mais amis et frères[5]; il prouva ainsi que tout homme est capable de la vie divine, et que la vertu, dont l'antiquité réservait le privilége au citoyen libre et considéré, peut être le partage de tous, parce que tous sont égaux devant Dieu. Il les envoya parmi les « peuples accablés de maux et dispersés comme des brebis qui n'ont point de pasteur[6], » pour leur annoncer le royaume de Dieu[7], en lui servant à lui-même de témoins jusqu'aux extrémités de la terre[8]. Il ne leur cacha point qu'ils auraient des persécutions à souffrir pour son nom, mais il leur promit l'assistance du Saint-Esprit, du Consolateur, et la couronne céleste après la lutte[9].

Après avoir reçu, dans une mesure toute spéciale, le Saint-Esprit qui leur enseigna toute vérité et qui les rendit capables de rendre de leur Maître un témoignage éternellement vrai, les apôtres se répandent dans le monde, proclamant partout que Jésus-Christ crucifié est le Seigneur et le Christ qui seul peut sauver les hommes du péché et de ses suites[10]; ils guérissent les maladies par la foi en lui[11], et lui

[1] Jean VI, 68. 69. — [2] Gal. II, 20. — [3] Jean XVII, 23.
[4] Mat. IX, 17; XI, 25. — [5] Jean XV, 14. 15. — Mat. XII, 49. 50.
[6] Mat. IX, 36. — [7] Mat. X, 7. — [8] Act. I, 8.
[9] Mat. X, 16 et suiv. — Jean XIV, 16-18; XV, 20; XVI, 2. 13.
[10] Jean XVI, 13. — Act. II, 36; III, 19; IV, 12.
[11] Act. III, 16.

Digitized by Google

amènent des personnes de tout rang, des pauvres et des esclaves[1], aussi bien que des seigneurs étrangers[2], des officiers romains[3], des femmes de qualité[4]; ils fondent des communautés parmi les Juifs et parmi les païens, en Asie, en Grèce, en Italie; ni les persécutions ni les supplices ne les rebutent; l'amour de Christ les rend vainqueurs de tout[5].

Ceux des apôtres qui nous ont laissé des écrits où se montre à chaque page l'action du Saint-Esprit dont ils étaient inspirés, sont les plus fidèles et les plus sûrs interprètes de la pensée divine de Jésus-Christ. Il importe de voir comment ils ont conservé et développé le principe de l'amour qui devait transformer le monde en changeant les hommes.

Saint Pierre, qui, après avoir renié son Maître dans un moment de faiblesse, le confessa par sa prédication dans les principales villes de l'Asie occidentale et par son martyre à Rome, avait reconnu que le christianisme est universel, « que Dieu n'a point d'égard aux diverses conditions des personnes, mais qu'en toute nation celui qui le craint, et dont les œuvres sont justes, lui est agréable[6]. » Il enseigna que la valeur intérieure seule donne à l'homme sa dignité, que Dieu ne juge chacun que selon ses œuvres, et non selon le rang qu'il occupe dans le monde, qu'en comparaison du titre de chrétien, tous les honneurs et priviléges ne sont que des vanités passagères, attendu que les chrétiens seuls sont « la race choisie, l'ordre des prêtres-rois, la nation sainte. » Unis entre eux par le lien d'un amour fraternel, employant chacun les dons qu'il a reçus de Dieu au service de ses frères, ne rendant pas le mal pour le mal, les chrétiens

[1] P. ex. Act. III, 1 et suiv., et ép. de S. Paul à Philémon.

[2] Act. VIII, 27 et suiv., l'eunuque de la reine Candace.

[3] Act. X, 1 et suiv., le centurion Corneille ; XIII, 7 et suiv., le proconsul Sergius Paulus.

[4] Act. XVII, 5-12. — [5] Rom. XIII, 37-39. — [6] Act. X, 34. 35.

Digitized by Google

doivent mener, au milieu de la corruption du monde païen, une vie pure et pleine d'amour, afin que ceux qui ne connaissent pas encore le Christ, apprennent à l'aimer et à glorifier Dieu à cause des bonnes œuvres de ses disciples[1].

L'apôtre *saint Jacques* appelle la loi de la charité la loi royale[2]; lui aussi proclame le grand principe que, dans le royaume de Dieu, on ne doit point faire acception de personnes; les chrétiens, dit-il, n'estiment pas les hommes selon leur condition extérieure, ils ne préfèrent pas les riches aux pauvres, car ils savent que ceux-ci sont aussi leurs frères. Il insiste sur la nécessité de manifester sa foi par une charité incessante et active, de ne pas juger les autres, de s'abstenir de la colère, et de montrer qu'on a la sagesse d'en haut, en étant chaste, ami de la paix, modéré, équitable, docile, plein de miséricorde. Pour pouvoir porter ces « fruits de la justice, » il faut dompter ses désirs déréglés, car ce n'est que de là, de ce qu'on ne possède pas ce que l'on désire, que naissent les dissensions et les haines; pour triompher des passions et du péché, il faut s'humilier, « en la présence du Seigneur, » et recevoir sa parole avec foi[3].

Le disciple, « que le Seigneur aimait, » *saint Jean*, dans ses touchantes épîtres, de même que dans son Évangile, s'applique à montrer la connexion intime et profonde entre l'amour de Dieu et celui des hommes. Le point de départ de tout son enseignement, c'est que Dieu est amour[4]. Cet amour de Dieu a paru « en ce qu'il a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous vivions par lui. » Pour mieux faire ressortir la grandeur de l'amour divin, que l'antiquité ne connaissait pas et qu'au point de vue de la justice hu-

[1] Ép. I, 17; II, 9. 12; III, 8. 9; IV, 3. 10.
[2] Epître II, 8.
[3] I, 19 et suiv.; II, 1 et suiv.; III, 17-18; IV, 1 et suiv.
[4] 1 Ép. IV, 8. 16.

Digitized by Google

maine elle n'aurait pas mérité à cause de sa corruption, saint Jean ajoute : « cet amour consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais que c'est lui qui nous a aimés le premier, et qui a envoyé son Fils pour faire la propitiation de nos péchés.» Cet amour de Dieu pour l'homme pécheur doit engager celui-ci à aimer Dieu à son tour : «aimons donc Dieu, puisque c'est lui qui nous a aimés le premier.» Le chrétien qui aime Dieu gardera aussi, par amour pour lui, ses commandements suprêmes d'aimer les hommes, «non de parole, ni de langue, mais par œuvres et en vérité;» il marchera « comme Jésus-Christ a marché; » c'est en Jésus-Christ qu'on a vu ce que peut la force de l'amour : «il a donné sa vie pour nous, nous devons donc aussi donner notre vie pour nos frères.» Un pareil amour pour le prochain sera la preuve éclatante de notre amour pour Dieu et pour son Fils : «quiconque demeure dans l'amour, demeure en Dieu, et Dieu en lui;» «celui qui n'aime point, ne connaît point Dieu, car Dieu est amour;» et, «si quelqu'un dit : j'aime Dieu, et ne laisse pas de haïr son frère, c'est un menteur. Car, comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? Et c'est de Dieu même que nous avons reçu ce commandement : que celui qui aime Dieu doit aussi aimer son frère[1].»

Celui qui a développé le plus complétement le principe de l'amour dans ses applications diverses, c'est le dernier venu parmi les apôtres, *saint Paul*, après que, de persécuteur violent, il fut devenu, par sa foi et son amour, l'égal des disciples qui avaient eu le bonheur de vivre dans l'intimité de leur Maître. Arrêtons-nous un instant à cette belle et grande figure de Paul; elle nous révèlera ce dont l'âme devient capable par l'amour du Christ. Cette nature vive et ardente, une fois illuminée par la grâce, est frappée de voir

[1] 1 Ép. I, 4 et suiv.; III, 16 et suiv.; IV, 8 et suiv.

le vice et l'iniquité régner dans le monde. Malgré la loi positive que Dieu avait donnée aux Juifs, et malgré la loi que les païens possédaient dans leur conscience[1], les uns comme les autres se sont détournés de Dieu pour suivre les convoitises de leurs cœurs[2]; Paul voit les hommes divisés, corrompus, remplis de haine et de mauvais désirs, il ne trouve parmi eux ni affection naturelle, ni miséricorde[3], et, dans son langage énergique, il trace de la société de son époque un portrait, confirmé trait pour trait par le témoignage unanime des historiens: « Dieu a livré les hommes à des passions honteuses; car les femmes, parmi eux, ont changé l'usage qui est selon la nature en un autre qui est contre la nature. Les hommes, de même, rejetant l'alliance des deux sexes, qui est selon la nature, ont été embrasés de désir les uns envers les autres, l'homme commettant avec l'homme une infamie, et recevant ainsi en eux-mêmes la juste peine qui était due à leur aveuglement. Et, comme ils n'ont pas voulu reconnaître Dieu, Dieu les a livrés à un sens dépravé, en sorte qu'ils ont fait des actions indignes, qu'ils ont été remplis de toutes sortes d'injustices, de méchanceté, de fornication, d'avarice, de malignité; ils ont été envieux, meurtriers, querelleurs, trompeurs; ils ont été corrompus dans leurs mœurs, semeurs de faux rapports, calomniateurs et ennemis de Dieu; ils ont été outrageux, superbes, altiers, inventeurs de nouveaux moyens de faire le mal, désobéissants à leurs pères et à leurs mères, sans prudence, sans modestie, sans affection, sans foi, sans miséricorde[4]. »

Mais Paul voit aussi que « la créature » souffrante soupire après la délivrance « de cet asservissement à la corruption[5]. » Ému par ce spectacle, plein d'amour pour les hommes, ses

[1] Rom. II, 15. — [2] Rom. I, 24; II, 9; III, 12. — [3] Rom. I, 31.
[4] Rom. I, 26-31. — Comp. Gal. V, 19-21.
[5] Rom. VIII, 19 et suiv.

Digitized by

frères, il veut les amener à l'Évangile où il a trouvé lui-même la force de cet amour, ainsi que le bonheur et la paix. Il s'adresse à tous sans distinction; affranchi de l'ancien particularisme qui voyait un ennemi dans tout étranger, il sait que « Dieu ne fait point acception des personnes, » qu'en Jésus-Christ il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni barbare ni Scythe, qu'il n'y a plus ni nation privilégiée, ni « gens du dehors, » que tous, en un mot, sont concitoyens, cohéritiers du royaume de Dieu[1]. C'est pourquoi il se doit « aux Grecs et aux barbares[2], » pour leur prêcher à tous la bonne nouvelle. Il est vrai, il n'ignore pas que l'Évangile est « un scandale aux Juifs et une folie aux Grecs[3]; » mais cela ne le rebute point, il n'a pas honte de cet Évangile, car il sait par son expérience intime qu'il est « la vertu de Dieu pour sauver tous ceux qui croient, la force et la sagesse de Dieu, » destinées à vaincre le monde[4]. Armé de cette force, qui le rend triomphant dans toutes les afflictions[5], il s'en va attaquer le paganisme et ses mœurs dans ses centres les plus célèbres, dans la savante Athènes, dans Corinthe l'impudique, et jusque dans la capitale du monde et dans le palais des Césars[6]. Tandis que les stoïciens, également frappés de la corruption universelle, s'enveloppent fièrement dans leur vertu égoïste, l'apôtre de Jésus-Christ va de ville en ville et de danger en danger pour conjurer les hommes, au nom du Christ, de se réconcilier avec Dieu[7]. Il leur ouvre les yeux sur leurs iniquités, il veut qu'ils commencent par se reconnaître pécheurs[8], puis il les adresse à Jésus-Christ qui est mort pour eux, et auprès duquel ils trouveront la grâce s'ils croient en

[1] Rom. II, 11. — Col. III, 11. — Gal. III, 28. — 1 Cor. XII, 13. — Éph. II, 19; III, 6.

[2] Rom. I, 14. — [3] 1 Cor. I, 24.

[4] Rom. I, 16. — 1 Cor. I, 25. — [5] Rom. VIII, 35 et suiv.

[6] Act. XVII, 15 et suiv.; XVIII, 1 et suiv. — 1 Cor. V, 6. — Phil. IV, 22.

[7] 2 Cor. V, 20. — [8] Rom. III, 9-12.

Digitized by Google

lui. Les distinctions sociales ne l'éblouissent point : le maître comme l'esclave, le gouverneur romain comme l'homme du peuple, le savant comme l'ignorant, sont tous égaux dans le péché et dans la responsabilité devant Dieu[1], de même que, s'ils se convertissent, ils seront tous égaux dans la réconciliation et dans le salut. Paul veut que les hommes se pénètrent de ces idées, afin qu'en s'humiliant dans le sentiment de leur misère commune, ils apprennent à se respecter et à s'aimer les uns les autres comme également appelés à la liberté des enfants de Dieu[2].

Comme tous les autres apôtres, il insiste sur l'humilité, quelque étrange que cette idée ait dû paraître au monde païen. C'est là un des principaux caractères qui distinguent la morale du christianisme de celle de la société antique. L'humilité, considérée par le païen comme une bassesse indigne de l'homme libre, est pour Paul, non pas une dégradation de la nature humaine, mais le profond sentiment de la dépendance de Dieu, joint à celui de l'insuffisance des choses extérieures et passagères; c'est la conscience qu'on n'est rien et qu'on ne peut rien, si ce n'est par Dieu[3]. Ce sentiment, qui abaisse l'homme dans son orgueil, est accompagné d'un autre qui l'élève à la hauteur de sa dignité véritable : si l'homme ne peut rien sans Dieu, il peut tout avec lui; par l'amour de Jésus-Christ, il rentre dans l'union avec Dieu, il recouvre sa liberté, enchaînée d'abord par l'égoïsme; il acquiert une puissance dont l'orgueil antique, avec toute sa vertu virile, était incapable. En même temps, il ne tend plus à s'élever au-dessus de ses frères, il n'a plus pour eux ni mépris ni haine; humble envers Dieu, il est modeste envers son prochain, il le respecte jusque dans ses fai-

[1] 1 Cor. XII, 13. — Gal. III, 28. — Rom. I, 24; II, 6; XIV, 12. — Act. XXIV, 25.

[2] Rom. VIII, 15. 21 — [3] 1 Cor. IV, 7. — Phil. II, 12-13.

Digitized by Google

blesses, il le supporte avec patience, parce qu'il l'aime[1]. C'est ainsi que l'humilité devient le principe du respect, et que celui-ci s'allie à l'amour. L'amour du prochain est le moyen par lequel les chrétiens témoignent leur amour à celui qui, dans sa miséricorde, et malgré leurs péchés, les a aimés le premier, en leur rendant la vie en Jésus-Christ[2].

L'amour ou la charité, dans son sens le plus vaste, est pour Paul la plus excellente des vertus, elle est le lien de la perfection; tous les dons de l'esprit ne sont rien sans elle, c'est elle seule qui leur donne leur prix, c'est elle seule qui dure quand toutes les autres vertus passent[3]. Paul proclame le grand principe que c'est l'amour qui établira la justice et par conséquent la paix dans le monde : « celui, dit-il, qui aime le prochain accomplit la loi, parce que ces commandements de Dieu : vous ne commettrez point d'adultère, vous ne tuerez point, vous ne déroberez point, vous ne porterez point de faux témoignage, vous ne désirerez rien des biens de votre prochain, et s'il y en a quelqu'autre semblable, tous ces commandements sont compris en abrégé dans cette parole : vous aimerez votre prochain comme vous-même. L'amour qu'on a pour le prochain ne souffre point qu'on lui fasse du mal; et ainsi l'amour est l'accomplissement de la loi[4]. » C'est l'amour qui rapprochera les différentes classes de la société, séparées par l'orgueil et la violence; c'est lui qui unira les individus, affranchis par Jésus-Christ et restitués chacun dans sa valeur personnelle; fidèle à son Maître, Paul ajoute qu'une soumission libre est le comble de l'amour; plus les chrétiens se sentiront affranchis, plus aussi ils se sentiront pressés de s'assujettir les uns aux autres

[1] Eph. IV, 2. — Col. III, 12-13.
[2] Éph. II, 4-5.
[3] 1 Cor. XIII, 1 et suiv. — Col. III, 14.
[4] Rom. XIII, 8-10. — Gal. V, 14.

Digitized by Google

par la charité[1]. A toute occasion et sous toutes les formes, il recommande cette charité que les membres du royaume de Dieu se doivent comme frères, comme membres d'un même corps dont Jésus-Christ est le chef. Il les exhorte à ne pas regarder à leurs propres intérêts, mais à ceux des autres, à se supporter mutuellement avec indulgence, à se faire des concessions dans les choses moins importantes, afin de ne pas scandaliser les faibles ; à éviter les divisions, à sympathiser avec les autres dans leurs douleurs comme dans leurs joies, à être unis entre eux et à vivre en paix, autant qu'il est en eux, avec tout le monde. Surtout il ne cesse pas de leur rappeler que l'amour est toujours prêt à pardonner comme Dieu pardonne aux pécheurs pour l'amour de Jésus-Christ; «ne rendez à personne le mal pour le mal, bénissez ceux qui vous persécutent, ne vous vengez point vous-mêmes; au contraire, si votre ennemi a faim, donnez-lui à manger, et s'il a soif, donnez-lui à boire[2].»

Tels sont, dans leurs traits les plus généraux, les principes qui devaient servir de base à la société nouvelle et déterminer les relations entre les membres du royaume de Dieu. On le voit, les apôtres les ont propagés parmi leurs contemporains et transmis à la postérité, aussi purs et aussi féconds qu'ils les avaient reçus de Jésus-Christ. Ils s'adressent, comme leur Maître, à l'homme individuel pour soumettre sa conscience à la foi et sa volonté au commandement suprême de la charité. Mais ils ne s'arrêtent pas à des exhortations générales; ils développent, ils élaborent les principes fondamentaux; ils ont des enseignements directs sur l'influence sociale de l'esprit évangélique. Les consé-

[1] Gal. V, 13. — Éph. V, 21. — Phil. II, 6 et suiv.

[2] Rom. XII, 5 et suiv.; XIV, 1 et suiv.; XV, 1 et suiv. — 1 Cor. I, 10; VIII, 1 et suiv.; XII, 27. — Éph. I, 22-23; IV, 2 et suiv. — Phil. II, 1 et suiv. — 1 Thess. V, 15.

Digitized by Google

quences de l'application des principes d'amour et de respect proclamés par Jésus-Christ et ses apôtres devaient être en général le redressement de toutes les injustices sociales de l'ancien monde, la réhabilitation de toutes les personnes méprisées ou abandonnées : la femme devait être relevée de son rang inférieur, l'enfant rendu à la tendresse des parents, tout en demeurant sous leur autorité, le travail et le travailleur restitués dans leur dignité, le pauvre et le malheureux recommandés à la sollicitude du riche, l'inférieur garanti contre l'exploitation par le supérieur, l'esclave affranchi. Des enthousiastes impatients auraient demandé pour ces applications une réalisation immédiate, sans se soucier des malheurs qu'entraînent les bouleversements subits de la société; ils auraient provoqué les changements les plus contraires à la nature humaine, dans l'unique but de mettre en pratique leurs théories absolues; pour réhabiliter la femme, ils auraient tué ses vertus les plus douces; pour rétablir la fraternité et l'égalité entre le riche et le pauvre, ils auraient aboli le droit à une propriété personnelle; pour honorer le travail, ils auraient cherché peut-être à le rendre attrayant; pour faire cesser l'esclavage, ils auraient rompu d'un seul coup tous les liens entre le serviteur et le maître; enfin, pour réaliser ces projets, ils auraient fait appel à la force, et, sous le prétexte d'introduire dans le monde le règne de l'amour et de la paix, ils auraient déchaîné une furieuse guerre, ils auraient détruit la société en lâchant le frein à tous les égoïsmes individuels. Mais les apôtres n'étaient pas des rêveurs enthousiastes, uniquement préoccupés du succès d'un système utopiste; le christianisme n'est pas une chimère socialiste, imaginée pour renouveler les formes du monde, avant d'avoir changé les individus; si les apôtres avaient pu l'envisager ainsi, ils auraient aussi peu compris les intentions du Sauveur que les besoins de la nature humaine. Rien n'eût été plus contraire à la loi de l'amour que son in-

troduction brusque et violente dans le monde. L'amour est un sentiment libre, spontané, individuel ; il exclut la contrainte, il ne s'impose pas par la force. Jésus-Christ lui-même, après avoir dit que son règne n'est pas de ce monde, avait commandé à son disciple, trop ardent à le défendre, de remettre son épée dans le fourreau ; le royaume de Dieu se développe lentement, sans éclat extérieur comme sans appel aux armes ; le nombre de ses membres s'augmente par l'accession volontaire des âmes converties ; il doit se réaliser par la force d'attraction de l'amour de Jésus-Christ, et cette force s'exerce d'abord sur les individus ; la régénération de ceux-ci précède celle de la société, dont elle est l'indispensable condition. C'est pour cela que les apôtres, tout en posant avec fermeté les principes nouveaux sur les relations sociales dans le royaume de Dieu, respectent l'ordre établi et interdisent aux chrétiens de se soustraire violemment à leur condition terrestre.

« Soyez soumis, écrit l'apôtre Pierre, le même qui avait mis l'épée à la main pour défendre son Maître, soyez soumis à toutes sortes de personnes, soit au roi comme au souverain, soit aux gouverneurs comme à ceux qui sont envoyés de sa part pour punir ceux qui font mal, et pour traiter favorablement ceux qui font bien[1]. » A ces exhortations solennelles, Paul joint les siennes de ne pas résister aux puissances que Dieu a instituées pour maintenir l'ordre et la justice dans le monde, de payer les tributs, de prier pour les rois et les magistrats. Lui et Pierre, ils veulent que les chrétiens se soumettent à l'ordre établi, non par crainte du châtiment, mais par devoir de conscience, pour l'amour de Dieu[2]. Comme des chrétiens trop zélés, froissés par le contact avec une société corrompue, auraient pu se croire au-

[1] 1 ép. de Pierre, II, 13, 14, 17.

[2] Rom. XIII, 1-7. — Tim. II, 2. — Tite III, 1. — 1 ép. de Pierre, II, 13.

torisés à s'en séparer, Paul leur trace leur règle de conduite ; il veut qu'ils évitent de se souiller par le commerce avec des hommes impurs, mais, loin de leur prescrire de sortir du monde, il désire qu'ils deviennent, par l'exemple de leur vie sainte et charitable, un élément de régénération pour la société au milieu de laquelle ils vivent[1]. C'est là le beau rôle de la communauté chrétienne sur la terre ; elle est comme un ferment de l'humanité, destiné à lui communiquer le principe fécond et indestructible d'une vie nouvelle, sans toucher violemment aux institutions établies. Ardents pour la conversion des individus, les apôtres attendaient sans impatience le renouvellement des formes sociales ; ils l'abandonnaient à l'action du temps et à la puissance irrésistible de l'esprit de Jésus-Christ. Toutefois, s'ils ont respecté les lois existantes, ils ont indiqué en même temps les principes destinés à les modifier, en les conformant à la nature du royaume de Dieu. Ces principes ne sont que les conséquences et les applications de l'amour chrétien.

Dans leur œuvre de réforme sociale par la charité, les apôtres ont dû commencer par réhabiliter la femme, si haut placée par l'exemple des saintes femmes de l'histoire évangélique. Mais, loin de demander une émancipation contre nature, ils reconnaissent que les femmes forment le sexe le plus faible ; ce n'est que sur le terrain spirituel qu'elles sont les égales de l'homme, elles sont avec lui « héritières de la grâce qui donne la vie ; » en Christ, « il n'y a plus d'homme ni de femme[2]. » En présence de la dépravation profonde de la femme païenne, les apôtres recommandent ces vertus douces et touchantes qui font la beauté de la vierge comme de l'épouse, la modestie, la douceur, la piété, la pureté du cœur[3]; ces vertus doivent rendre la femme respec-

[1] 2 Cor. V, 10. — 2 Thess. III, 6. — [2] 1 ép. de Pierre III, 7. — Gal. III, 28. — [3] 1 ép. de Pierre III, 3-5. — 1 Tim. II, 9, 10, 15.

Digitized by Google

table aux yeux de l'homme, elle ne doit plus être le vil jouet de ses passions brutales ; jamais l'antiquité ne s'était exprimée avec autant de vigueur que Paul contre ceux qui se livrent à un commerce honteux avec de malheureuses prostituées[1]. Le mariage n'est plus une simple union civile, contractée dans un but politique ou terrestre; il devient une union des âmes, représentée sous le type de l'union du Christ avec son Église; les apôtres, il est vrai, continuent de demander la soumission de la femme au mari, mais ce n'est plus une dépendance servile, c'est une obéissance libre, par l'amour; l'homme est le chef, le protecteur de la femme, comme Jésus-Christ est le chef de l'Église, et la femme est la gloire de l'homme, car il n'est rien sans elle, comme elle n'est rien sans lui; elle peut exercer sur lui l'influence la plus salutaire. Le mari doit donc aimer sa femme, comme Jésus-Christ aime son Église, en la sanctifiant; il la traitera « avec honneur et avec discrétion[2]. » Il est à peine nécessaire, après cela, de dire que les apôtres insistent sur le devoir de la fidélité réciproque, et qu'ils considèrent une union aussi sacrée que le mariage comme indissoluble. A cette époque déjà il y avait des époux chrétiens qui croyaient devoir se séparer, afin de vivre, comme ils le prétendaient, uniquement pour Dieu. Paul ne l'approuve pas; il ne veut pas qu'on se sépare pour des motifs ascétiques, si ce n'est par consentement mutuel, et seulement « pour un temps, » afin de ne pas s'exposer à la tentation ; si les époux se sont séparés pour des motifs plus graves, ils ne doivent pas conclure d'autres mariages, mais chercher plutôt à se réconcilier. Paul défend même de se séparer, si l'un des époux est païen, pourvu qu'il consente à demeurer avec l'autre; car

[1] 1 Cor. VI. 15-16.

[2] 1 Cor. XI, 3 et suiv. — Éph. V, 22 et suiv. — Col. III, 18-19. — 1 Tim. II, 12. — 1 ép. de Pierre, III, 7.

il est à espérer que le chrétien amène au salut l'infidèle et qu'il le sanctifie[1]. A la mort du mari, la femme redevient libre; « qu'elle se marie à qui elle voudra, pourvu que ce soit selon le Seigneur; » cependant Paul la juge plus heureuse si elle sait rester veuve[2]. Les veuves, en général, sont entourées d'un respect et d'une sollicitude inconnus de la société païenne[3]. Il est vrai qu'il y a aussi des passages où Paul préfère le célibat au mariage; mais cela s'explique, par ce qu'il ajoute sur les dangers et les afflictions de son temps[4]. D'ailleurs cette idée elle-même était un progrès de plus; plus le mariage était sanctifié par le christianisme, plus il importait d'en proclamer la liberté vis-à-vis du matérialisme politique de l'État païen qui punissait le célibat.

Le même esprit nouveau se manifeste dans les préceptes sur les relations entre les parents et les enfants. Si, à ces derniers, on prescrit d'honorer ceux qui leur ont donné le jour, de leur obéir, d'apprendre à exercer la piété envers eux, on dit aussi aux pères : n'aigrissez pas vos enfants, de peur qu'ils ne perdent courage, mais élevez-les « en les corrigeant et en les instruisant selon le Seigneur. » Le père qui n'a pas soin de sa famille « est pire qu'un infidèle[5]. » La famille est ainsi constituée sur une base nouvelle, sur celle du respect de ce qu'il y a d'immortel dans l'âme, et les membres en sont liés entre eux par un lien nouveau, par celui de l'amour réciproque; tous les devoirs spéciaux dans la famille ne sont que des manifestations diverses de cet amour unique.

Si nous passons aux classes méprisées, à celles des pauvres et des malheureux, les apôtres, à la vérité, ne proclament pas l'abolition de la propriété du riche pour mettre à son aise

[1] 1 Cor. VII, 3 et suiv.
[2] 1 Cor. VII, 39. 40. — 1 Tim. V, 14.
[3] 1 Tim. V, 3 et suiv. — [4] 1 Cor. VII, 7-9. 26 et suiv.
[5] Eph. VI, 1 et suiv. — Col. III, 20. — 1 Tim. V, 4. 8.

Digitized by Google

le pauvre : ils font mieux, ils relèvent ce dernier aux yeux du riche, en le lui représentant comme un frère, déshérité selon le monde, mais héritier du ciel. Pour le chrétien, qui vit humblement et qui ne songe pas à amasser des trésors qui passent, la richesse et la pauvreté sont indifférentes, car il sait que l'amour de Dieu ne dépend pas de la condition extérieure [1]. Paul sait « vivre pauvrement et vivre dans l'abondance, il est fait à tout, au bon traitement et à la faim, » car « il a appris à se contenter de l'état où il se trouve ; il peut tout en celui qui le fortifie [2]. » Outre cette leçon de contentement donnée aux pauvres, il donne à ceux qui sont dans l'aisance le précepte de l'aumône et de la miséricorde : de même que, dans le corps de l'homme, les divers membres se complètent l'un l'autre et concourent tous au même but, de même aussi, dans l'Église, les chrétiens, qui sont les membres du corps de Christ, se doivent un soin mutuel ; leur parenté spirituelle leur commande de porter les fardeaux les uns des autres, de se secourir dans leurs nécessités : « si l'un des membres souffre, tous les autres souffrent avec lui [3]. » Dans les collectes, c'est aux riches à suppléer à l'indigence de ceux qui ne peuvent pas y contribuer ; mais ils doivent le faire librement, volontairement, par charité sincère, avec joie, non à regret ni par contrainte, par reconnaissance pour Jésus-Christ, « qui, étant riche, s'est rendu pauvre pour l'amour de vous, afin que vous devinssiez riches par sa pauvreté [4]. » C'est ainsi que Paul tend à établir par l'amour l'égalité entre le pauvre et le riche ; il ne demande pas le partage des fortunes : il n'entend pas que les uns soient surchargés pour soulager les autres, mais il veut que l'abondance du riche supplée par charité libre à l'indigence du pauvre,

[1] Rom. II, 11. — [2] Phil. IV, 11-13.
[3] 1 Cor. XII, 12 et suiv. — Gal. VI, 2. — Rom. XII, 11. 13.
[4] 2 Cor. VIII, 9 ; IX, 7.

Digitized by

« et qu'ainsi tout soit réduit à l'égalité[1]. » Faire du bien aux frères qui sont dans le besoin, c'est un moyen de rendre témoignage de l'amour qu'on a pour Dieu et pour Jésus-Christ; tandis que la misère du pauvre est une accusation d'égoïsme contre ceux qui se vanteraient de leur foi[2]. A ces exhortations à l'aumône, les apôtres joignent la recommandation du travail, réhabilité par leur exemple et par leurs leçons. Paul fournissait par le travail de ses mains « à tout ce qui lui était nécessaire et à ceux qui étaient avec lui[3]; » travaillez de vos mains à de bonnes choses, disait-il, afin de pourvoir non-seulement à vos propres besoins, mais pour soutenir aussi les faibles et pour donner aux indigents; et il ajoutait que : « celui qui ne veut point travailler, ne doit point manger; » la charité du chrétien ne doit point être un stimulant pour l'oisiveté du mendiant paresseux[4].

Il nous reste à montrer l'application des principes des apôtres à la plus grande des iniquités sociales de l'ancien monde, à l'esclavage. Là encore nous ne trouvons chez eux rien de violent ni de brusque, mais une sage patience alliée au respect le plus sérieux des véritables droits de l'homme et à la charité la plus vive. Placés au milieu d'une société où l'esclavage était si profondément enraciné, ils n'attaquent pas la possession qui, chez les maîtres, était passée à l'état d'un droit de fait : ils préparent la reconnaissance du droit naturel, fondé sur la justice et sur l'amour. On leur a fait le reproche singulier de n'avoir pas appelé la race esclave à un affranchissement immédiat; on a dit qu'ils n'ont pas été meilleurs que les stoïciens du paganisme, parce qu'au lieu de rompre les chaînes des esclaves, ils se sont

[1] 2 Cor. VIII, 13. 14.

[2] 1 Cor. XIII, 1 et suiv. — 1 ép. de Jean II, 17. — 1 ép. de Pierre III, 8. — Jacq. II, 13 et suiv.

[3] Act. XX, 34.

[4] Act. XX, 35. — Eph. IV, 28. — 2 Thess. III, 10.

Digitized by Google

contentés de leur enseigner une liberté théorique stérile ; on est allé jusqu'à les accuser d'une lâche condescendance aux volontés des puissants du monde, eux qui, pour avoir prêché à ceux-ci des vérités qui leur déplaisaient, ont subi avec joie les prisons, les tortures et la mort.

Mais, s'ils avaient agi avec la violence de novateurs impatients, ils n'auraient pas été les disciples de celui qui a dit que son règne n'est pas de ce monde ; s'ils n'avaient été que des philosophes, ils n'auraient pas fait de la servitude volontaire le degré suprême de l'amour chrétien. Il est vrai que, pour eux comme pour les stoïciens, le véritable esclavage est l'esclavage moral du péché ; mais, suivant eux, l'homme ne s'en affranchit pas par un simple effort de sa réflexion ou de sa volonté ; il n'en est délivré que par Jésus-Christ. « Si le Fils vous met en liberté, avait dit celui-ci, vous serez véritablement libres ; » « où est l'esprit du Seigneur, dit Paul, là est aussi la liberté[1]. » Affranchi du joug du péché, l'homme rentre sous l'obéissance de la justice ; il échange une servitude qui l'avilit contre une autre qui l'ennoblit : le chrétien libre devient serviteur de Dieu, et par la charité le serviteur de ses frères[2]. Aussi les apôtres aiment-ils à s'appeler les serviteurs de Dieu et de Christ, les serviteurs des chrétiens pour l'amour de leur Maître[3]. Tous les chrétiens, sans distinction, sont appelés à la liberté ; mais ils doivent se garder de la prendre pour prétexte de vivre selon la chair ou de s'en servir comme d'un voile pour couvrir leurs actions mauvaises : que chacun, au contraire, « demeure dans l'état où il était quand Dieu l'a appelé. » Que l'esclave chrétien ne porte donc point « son état avec peine ; » car lui aussi peut

[1] Jean VIII, 36. — 2 Cor. III, 17.

[2] Rom. VI, 17. 18 ; VIII, 21. — Gal. IV, 1-7. — 1 ép. de Pierre II, 16.

[3] Rom. I, 1. — Gal. I, 10. — Phil. I, 1. — Jacq. I, 1. — 2 ép. de Pierre I, 1. — 2 Cor. IV, 5.

Digitized by

parvenir à la glorieuse liberté des enfants de Dieu, à l'affranchissement du péché; cette liberté est bien autrement précieuse et plus réellement possible à l'esclave que la liberté métaphysique et stérile des stoïciens. L'esclave chrétien est l'affranchi du Seigneur, de même que l'homme libre chrétien devient le serviteur de Jésus-Christ. En Christ, il n'y a plus ni maîtres ni serviteurs, ni esclaves ni libres, tous sont un en lui[1]. De là ces recommandations réitérées adressées aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres, de les servir, non par crainte, mais « avec affection, regardant en eux le Seigneur, et non les hommes, » de les honorer, « afin que le nom et la doctrine de Dieu ne soient pas exposés à la médisance des hommes, d'obéir enfin, non-seulement aux maîtres, qui sont bons et doux, mais même à ceux qui sont rudes[2]. » On aurait tort de croire que les apôtres n'ont parlé ainsi que par faiblesse ou pour se concilier la faveur des maîtres; ils reconnaissaient parfaitement que l'état de liberté vaut mieux que l'esclavage; « si un esclave chrétien, dit Paul, peut être mis en liberté, qu'il en profite[3]; » mais, nous le répétons, les apôtres n'ont pas pu vouloir l'affranchissement par un autre moyen que par la charité. D'ailleurs, s'ils exhortent les esclaves à la soumission, ils exhortent aussi les maîtres à traiter leurs serviteurs avec humanité; Paul le demande même au nom de la justice : « rendez à vos serviteurs ce que l'équité et la justice demandent de vous, sa-

[1] Gal. III, 28; V, 13. — 1 Cor. VII, 20-22; XII, 13. — Col. III, 11. — 1 ép. de Pierre II, 16.

[2] Eph. VI, 5-8. — Col. III, 22. — 1 Tim. VI, 1. 2. — Tite II, 9. 10. — 1 ép. de Pierre II, 18 et suiv.

[3] 1 Cor. VII, 21. La traduction de Sacy, quoiqu'elle ait pour elle l'autorité de plusieurs anciens commentateurs, ne nous paraît pas exacte. Le texte original porte : « εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. » Quelques commentateurs suppléent τῇ δουλείᾳ, d'autres τῇ ἐλευθερίᾳ; nous croyons devoir adopter ce dernier sens.

Digitized by Google

chant que vous avez, aussi bien qu'eux, un Maître dans le ciel[1].» Pendant son séjour à Rome, le grand apôtre rencontra Onésime, esclave fugitif de Philémon, un des chrétiens de Colosses; il le convertit à l'Évangile et l'engagea à retourner auprès de son maître; en même temps, il exhorta celui-ci à le recevoir de nouveau, « non plus comme un esclave » mais comme un frère en Jésus-Christ[2]. L'épître de Paul à Philémon fut conservée dans les églises, pour servir de leçon apostolique à la fois aux esclaves et aux maîtres.

Tous les principes sociaux que nous venons de mentionner d'après les écrits des apôtres, sont réalisés dans les Églises primitives, types éternels de la société chrétienne dans sa pureté, unissant tous ses membres par un amour actif et une foi sincère et vive. Après que Jésus-Christ eut quitté ses disciples, ils demeurèrent à Jérusalem, les apôtres, « avec les femmes, et Marie, mère de Jésus, et ses frères,» persévérant « tous dans un même esprit[3].» Ils ont des réunions fréquentes, des repas fraternels, accompagnés de prières, à la suite desquels se distribue le pain et le vin en souvenir de la dernière cène de Jésus-Christ[4]. Chaque repas est ainsi sanctifié et devient à la fois un symbole de l'amour fraternel des chrétiens et un souvenir de la mort du Seigneur. Cette coutume se répandit bientôt dans toutes les communautés fondées par les apôtres et unies « d'esprit et de cœur » entre elles. Ce qui ressort avec le plus d'éclat de l'histoire de ces Églises, c'est la charité envers les frères indigents; jamais elle n'a été plus vigilante, plus empressée, plus dévouée. Les premiers chrétiens de Jérusalem « possédaient toutes choses en commun; ils vendaient leurs terres et leurs biens, et les distribuaient à tous, selon le besoin

[1] Col. IV, 1. — Eph. VI, 9.
[2] Philém., 10-18. — [3] Act. I, 14.
[4] Act. II, 42.

Digitized by

que chacun en avait[1].» Ils n'étaient pour ainsi dire «qu'un cœur et qu'une âme, et nul ne considérait ce qu'il possédait comme étant à lui en particulier, mais toutes choses étaient communes entre eux. Il n'y avait aucun pauvre parmi eux, parce que tous ceux qui possédaient des fonds de terre ou des maisons les vendaient et en apportaient le prix qu'ils mettaient aux pieds des apôtres; et on le distribuait ensuite à chacun, selon qu'il en avait besoin[2].» C'est ainsi que Joseph, surnommé Barnabé, originaire de l'île de Chypre, vendit son fonds de terre et en apporta le prix aux apôtres[3]. Un homme, nommé Ananie, et sa femme Saphire, aspirant à l'honneur d'être cités pour leur bienfaisance, vendirent également une propriété, mais n'en remirent aux apôtres qu'une partie du prix, en assurant que c'était le tout et en cachant qu'ils en retenaient le reste pour eux-mêmes. C'est pour ce mensonge, que Pierre leur reprocha en termes sévères, qu'ils furent punis de Dieu[4].

On a pensé quelquefois que ce qui est rapporté dans les Actes des Apôtres sur l'Église de Jérusalem doit être entendu d'une communauté de biens absolue, destinée à servir de type à tous les temps; des esprits mal éclairés se sont basés sur ces faits pour essayer de réaliser une communauté pareille; mais chacune de leurs expériences n'a abouti qu'au désordre et à la confusion. Si l'on voulait expliquer en ce sens le passage du livre des Actes, on se heurterait contre des difficultés psychologiques et historiques insurmontables; on serait réfuté autant par la nature humaine que par des faits positifs contradictoires. Les premiers chrétiens n'ont pas formé une association ascétique, se séparant du monde et renonçant à la propriété personnelle; ils ont continué de vivre dans la société, ils n'ont pas rompu les relations

[1]Act. II, 44. 45. — [2]Act. IV, 32. 34. 35.
[3]*Ib.*, 36. 37. — [4]Act. V, 1 et suiv.

Digitized by Google

civiles dans lesquelles ils se trouvaient avant leur conversion, et si l'amour du prochain était le plus grand commandement pour eux, les apôtres, d'un autre côté, n'ont jamais songé à leur imposer, comme une obligation nécessaire, le sacrifice de tous leurs biens au profit de la communauté. Rien ne le démontre mieux que les collectes volontaires, les exhortations fréquentes à l'aumône et les paroles formelles de Pierre à Ananie : «Votre fonds de terre ne demeurait-il pas toujours à vous, si vous l'aviez voulu garder, et, après même l'avoir vendu, le prix n'en était-il pas encore à vous [1]?» Y a-t-il une consécration plus catégorique du droit de propriété?.

L'exemple de l'Église de Jérusalem n'atteste ainsi qu'une chose, mais une chose digne de servir de modèle aux chrétiens de tous les âges; il prouve le profond sentiment de charité et de dévouement qui animait les premiers fidèles; l'amour de Jésus-Christ avait vaincu chez eux tout égoïsme, ils envisageaient leur fortune comme appartenant aussi à leurs frères plus pauvres, et ils apportaient aux apôtres des dons, souvent très-considérables, mais toujours volontaires et spontanés. Plusieurs des plus riches, poussés par une charité ardente, vendirent à cet effet leurs biens, en partie ou en totalité; mais ce n'était pas une règle pour tous; le christianisme ne tend pas à abolir le droit à la propriété, et s'il est permis de se figurer un état idéal où chacun aurait le nécessaire, sans distinction d'indigent ou de riche, il faut se hâter d'ajouter que cet état ne peut pas être réalisé par des institutions extérieures; il ne peut s'établir que par la puissance de l'amour et par la régénération des cœurs, aussi bien des pauvres que des riches.

[1] Act. V, 4. — Comp. Mosheim, *De verâ naturâ communionis bonorum in Ecclesiâ Hierosol., in Dissert. ad hist. eccles. pertin.*, 1743, t. II, p. 1 et suiv. — M. Sudre, *Histoire du communisme*, 3e éd. (1850), p. 43 et suiv.

Des dons volontaires apportés par les fidèles, on forma une caisse commune pour les besoins des Églises. On versait aussi dans cette caisse le produit des collectes faites dans des communautés qui souvent étaient elles-mêmes très-pauvres. Déjà, lors d'une famine sous l'empereur Claude, les chrétiens d'Antioche envoyèrent des secours à ceux de Jérusalem[1]. Quelques années plus tard, ceux d'Achaïe et de Macédoine, « malgré leur profonde pauvreté,» firent pour les mêmes une quête abondante, en donnant, comme dit Paul, « autant qu'ils pouvaient et même au delà de ce qu'ils pouvaient[2]. »

Dans les Églises de la Galatie, ainsi qu'à Corinthe, Paul sollicita les fidèles à se cotiser pour leurs frères de la communauté très-pauvre de Jérusalem; pour organiser ces collectes, il écrivit aux Corinthiens : « que chacun de vous mette à part chez soi, le premier jour de la semaine, ce qu'il voudra, l'amassant peu à peu, selon sa bonne volonté[3]. » Des agents, envoyés par les apôtres ou par les Églises, parcouraient les provinces pour recueillir les dons; Paul se les faisait remettre à lui-même pendant ses voyages.

Les pauvres qu'on entretenait par les ressources de la caisse commune étaient ceux qui ne trouvaient pas par leur travail des moyens suffisants pour vivre; c'étaient surtout les veuves âgées, qui n'avaient été mariées qu'une fois, qui avaient mené une vie charitable et sainte, et dont les familles étaient trop pauvres pour les entretenir[4]. En outre, on envoyait des secours aux chrétiens prisonniers pour leur foi; on pourvoyait aux besoins des apôtres, envers lesquels,

[1] En 44. Act. IX, 28-30. Comp. Joseph., *Antiquit. Jud.*, l. 20, c. 2, § 6, t. I, p. 960.

[2] 2 Cor. VIII, 2. 3. — Rom. XV, 25-27.

[3] 1 Cor. XVI, 2.

[4] 1 Tim. V, 9. 10. 16. — Act. VI, 1.

dans leurs fréquents voyages, on exerçait partout l'hospitalité la plus empressée et la plus respectueuse[1].

Pour l'administration de la caisse commune et le service des pauvres, on choisit, dans l'église de Jérusalem, sept diacres; ces ministres devaient être d'une vie pure, austère, dévouée; comme ils étaient chargés d'administrer un fonds qui était en quelque sorte le patrimoine des pauvres, on leur recommandait la plus sévère probité: « qu'ils ne cherchent point de gain honteux,» écrit Pierre à Timothée[2]. Leurs femmes les assistaient dans leur ministère; il y avait même déjà des diaconesses proprement dites[3].

De même que ces *serviteurs* de la charité, les pasteurs en général, sous les yeux desquels ils fonctionnaient, donnaient l'exemple de la vie nouvelle, de la charité, de la patience, de l'amour de la paix[4]. En un mot, pasteurs et troupeaux étonnaient par leurs mœurs les païens qui, frappés de ce changement, au lieu d'en pénétrer la cause, trouvaient plus facile de railler et de haïr ce qu'ils ne comprenaient pas: « ils trouvent maintenant étrange, dit Pierre, que vous ne courriez plus avec eux, comme vous faisiez, à ces débordements de débauche et d'intempérance; et ils prennent de là sujet de vous charger d'exécration[5].»

C'est ainsi qu'un nouveau principe de vie, l'amour, représenté dans son type le plus parfait en Jésus-Christ, et réalisé dans la société chrétienne primitive, est mis dans le monde. On fait par amour, c'est-à-dire librement et avec joie, ce qu'on faisait à peine par contrainte; on fait bien plus, on fait ce que nulle loi ne pouvait prescrire, on a la puissance du sacrifice. La condition extérieure n'est plus la

[1] Hébr. XIII, 3. — 2 Cor. XI, 8. 9. — 3 ép. de Jean 6.
[2] Act. VI, 1 et suiv. — 1 Tim. III, 8 et suiv.
[3] 1 Tim. III, 11. — Rom. XVI, 1.
[4] 1 Tim. III, 1-5. — 2 Tim. II, 24. 25. — Tite I, 6-9.
[5] 1 ép. de Pierre IV, 4.

mesure de la valeur de l'âme humaine; l'homme, jusque-là perdu dans la nature ou absorbé par l'État, est ramené en lui-même; l'individualité, d'abord humiliée par la conscience du péché et de la dépendance de Dieu, reprend sa dignité véritable par l'égalité du salut promis à tous les hommes. Du temps de Jésus-Christ, la société ancienne faisait deux questions auxquelles elle ne savait pas répondre: qu'est-ce que la vérité, et quel est le prochain[1]. La réponse à ces deux questions est trouvée: la vérité, c'est l'Évangile de l'amour de Dieu, et le prochain, c'est tout homme quelconque, sans égard à sa position sociale. L'amour est le fondement du royaume de Dieu; ce royaume ne s'établit ni par l'autorité des institutions temporelles, ni par la force des armes; il ne vient pas du dehors, il ne devient visible dans le monde qu'autant qu'il existe dans les âmes.

Nous venons de voir ses commencements dans l'Église apostolique; ils sont humbles, mais sublimes et purs. Nous devons le suivre maintenant dans son développement progressif, à côté de la société païenne en décadence. Notre route est tracée: nous aurons à montrer dans la société religieuse la charité enseignée dans toutes ses applications par les représentants de la pensée chrétienne, et réalisée par des institutions et des faits qui forment le plus profond contraste avec ceux du paganisme. Nous connaîtrons ainsi et le système de morale sociale des chrétiens et leur vie. Nous disons système, quoique aucun des auteurs des premiers siècles n'ait formulé, dans un ensemble logique, les conséquences sociales de la charité; cependant il nous sera permis de réunir leurs idées sous quelques chefs principaux; rien ne sera plus facile à la fois et plus légitime que de montrer que toutes ces idées reposent sur les grands principes mis en évidence par le christianisme, sur ceux du respect

[1] Pilate. Jean XVIII, 38. — Le docteur de la loi. Luc X, 29.

Digitized by Google

de la nature humaine et de la charité qui en est inséparable. Ce respect et cette charité, que nous n'avons rencontrés nulle part dans l'antiquité, nous allons les trouver partout, dans la doctrine des Pères sur toutes les relations sociales et sur toutes les classes de l'humanité, aussi bien que dans les institutions de l'Église et dans la conduite individuelle de ses membres.

CHAPITRE II.

LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE EN GÉNÉRAL ET DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÉTAT.

§ 1. *Égalité. — Amour fraternel.*

L'ordre social antique reposait sur l'inégalité prétendue naturelle des hommes. Les plus sages même parmi les anciens n'ont pu s'élever au-dessus de cette injustice fondamentale. Le christianisme seul éclaire de sa lumière céleste la doctrine si longtemps obscurcie de l'égalité. Nous avons de la peine aujourd'hui à comprendre comment ce qui nous paraît si élémentaire et si simple ait pu rester caché aux yeux des Platon et des Aristote, et qu'il ait fallu une intervention divine pour en persuader le genre humain. La proclamation de l'égalité a été une révolution dans le domaine des esprits, qui a dû amener progressivement la modification de l'ordre social tout entier. Les écrivains de l'Église, interprètes de la pensée chrétienne, expriment unanimement cette idée, ils la soutiennent, non-seulement par les arguments nouveaux de la religion, mais par ceux mêmes que découvre la raison dès qu'elle s'affranchit de la servitude des faits extérieurs.

Digitized by

Au milieu de l'oppression et de la persécution, comme plus tard, après le triomphe de l'Église, les Pères enseignent la communauté d'origine et de destination de tous les hommes, leur égalité naturelle. Sortis de la main du même Créateur, tous les hommes sont formés à la même image de Dieu; ils descendent d'un même premier parent, leurs corps sont faits de la même matière, ils naissent tous également faibles et nus, et la même mort leur est réservée; ils sont doués d'âmes également immortelles, capables de recevoir le Saint-Esprit, ils sont sans exception les objets de la miséricorde de Dieu[1]. S'il y a des distinctions dans le monde, elles ne sont pas fondées en nature, elles sont accidentelles et ont des causes purement extérieures. Ce n'est pas la naissance qui ennoblit; la seule noblesse vraie est celle de l'âme; les hommes ne se distinguent que par les degrés de leur foi, de leur vertu, de leur piété; aussi peu que la bassesse de la condition extérieure est un obstacle à la valeur morale, aussi peu la dignité de cette condition est pour elle seule un motif de grandeur véritable[2]. «Tu dis que ton père est consul, que ta mère est sainte et bonne, dit Chrysostome, que m'importe? montre-moi ta propre vie, ce n'est que d'après elle que je puis juger de ta noblesse[3].»

Là même où la vertu et la foi ne se trouvent pas encore.

[1] Cypr., *Ad Demetr.*, p. 218; ep. 59, p. 98. — Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 15, t. I, p. 399. — Greg. Nyss., *De hominis opificio*, c. 16, t. I, p. 89. — Ambros., *Sermo* 8 *in Ps.* 118, § 57, t. I, p. 1077. — «*Æqualiter omnes nascimur, et imperatores et pauperes; æqualiter et morimur omnes; æqualis enim conditio est.*» *Breviarium in Psalt.*; *in Opp.* Hieron., t. II, p. 333.

[2] Min. Felix, c. 37, p. 139. — «*...Nemo denique Egregius, nisi qui bonus et innocens fuerit; nemo Clarissimus, nisi qui opera misericordiæ largiter fecerit; nemo Perfectissimus, nisi qui omnes gradus virtutis impleverit.*» Lactant., *Div instit.*, l. V, c. 15, t. I, p. 399.

[3] *Or. in terræ motum et Lazarum*, § 6, t. I, p. 782. — Ambros., *Exhort. virginit.*, c. 1, § 3, t. II, p. 278.

Digitized by Google

la nature humaine doit être respectée, car l'homme est toujours « une grande chose[1]; » tous méritent naturellement le même respect[2]; à quelque nation ou à quelque culte qu'ils appartiennent, le lien d'une parenté originelle les unit entre eux; le païen et le juif sont frères du chrétien, par cela seul qu'ils sont hommes; ils sont ses *prochains* même avant d'être convertis, car, comme lui, ils appartiennent à Dieu; il se peut que tel dont nous nous raillons, parce qu'il se prosterne devant des pierres, adore un jour Dieu avec plus de ferveur que nous[3]. Le monde, en un mot, est, comme dit Tertullien, une vaste république, une grande famille d'enfants de Dieu[4].

La conscience de cette parenté naturelle ne produit pas seulement le respect, elle donne naissance à un sentiment plus intime encore : comme frères, tous les hommes sont portés à s'aimer entre eux; les chrétiens surtout doivent éprouver cet amour universel envers les mauvais comme envers les bons; sans égard à la condition extérieure, ni à la disposition de l'âme, ils embrassent tous les hommes des bras de leur charité[5]. La description et la recommandation de celle-ci se retrouvent sous mille formes chez les docteurs du christianisme. Dans toutes les occasions, on l'oppose à l'égoïsme du monde païen; on est pénétré de la conviction

[1] « Μέγα ἄνθρωπος. » Basil., *Hom. in Ps.* 48, § 8, t. I, p. 184. — « *Magnum opus Dei es, homo.* » Ambr., *Sermo* 10 *in Ps.* 118, § 11, t. I, p. 1090.

[2] Basil., ep. 262, t. III, p. 403.

[3] Ambr., *De Noe et arca*, c. 26, § 94, t. I, p. 267. — August., *Enarr.* 2 *in Ps.* 25, § 2, t. IV, p. 82; — *Sermo* 359, § 9, t. V, p. 979.

[4] « *Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum... Fratres autem etiam vestri sumus jure naturæ, matris unius, etsi vos* (les païens) *parum homines, quia mali fratres.* » *Apol.* c 38 et 39, p. 117 et 121.

[5] Ignat., *Ad Magnes.*, c. 6, p. 19. — Macarius, *De caritate*, c. 6, p. 143.

Digitized by Google

qu'elle est le principe nouveau destiné à renouveler l'humanité, le foyer d'où doivent jaillir une lumière et une chaleur nouvelles. Tous les Pères expriment la vérité profonde que la charité est la mère de toutes les vertus, le principe qui rend aisé l'accomplissement de tous les devoirs[1]; celui qui aime, dit Polycarpe, est loin de tout péché[2], et, comme ajoute Augustin, il suit à la fois ce qui est clair et ce qui est couvert d'un voile dans la Parole de Dieu[3]. Le *tout* du christianisme est plutôt dans la charité que dans l'espérance et dans la foi[4]; elle est plus excellente notamment que la vie ascétique; Chrysostome lui donne la préférence sur les jeûnes, les abstinences, les pénitences solitaires; il ne veut pas qu'on fuie le monde, en se retirant dans les déserts ou sur les montagnes, mais qu'on vive au milieu de la société, l'édifiant par une vie chaste, pure et charitable, car l'amour, la douceur et l'aumône sont plus grands, dit-il, que le célibat[5]. Si l'on croit devoir se livrer à la vie solitaire, il faut la sanctifier par l'amour, elle n'a pas de prix sans lui[6].

La source de cette charité active et dévouée, c'est le sentiment de la grandeur de l'amour de Jésus-Christ, le bonheur d'être arrivé par cet amour à la réconciliation avec Dieu, la conviction que, dans l'union spirituelle avec le Sauveur, on participe de sa vie divine. Cette vie, à mesure qu'elle pénètre l'homme, se manifeste par une conduite sainte et pleine d'amour. On se sent pressé de marcher sur

[1] Clem. Rom, *Ep.* 1 *ad Cor.*, c. 49, p. 176. — Hieron., ep. 82, t. I, p. 521.

[2] *Epist.*, c. 3, p. 187.

[3] *Sermo* 351, § 2, t. V, p. 940.

[4] Zeno Veron, l. 1, *tract.* 2, p. 111 et suiv.

[5] «Τὸ γὰρ μέγιστον ἀγάπη καὶ ἐπιείκεια καὶ ἐλεημοσύνη, ἣ καὶ παρθενίαν ὑπερηκόντισεν.» *Hom.* 1 *in Matth.*, § 7; et *Hom.* 46 *in Matth.*, § 4, t. VII, p. 116 et 486.

[6] Petrus Chrysol., *Sermo* 42, p. 177.

Digitized by Google

les traces de Jésus-Christ, d'imiter sa bonté ineffable, sa douceur merveilleuse; on aime comme lui, on se charge comme lui du fardeau du prochain[1], et on le fait par les motifs les plus purs, sans se préoccuper ni de profits terrestres, ni même de récompenses dans le ciel[2]. Par une réaction naturelle, cet amour des hommes devient un stimulant de plus pour faire des progrès dans l'amour de Dieu, dont primitivement il part[3].

Si le chrétien voit dans tout homme son prochain auquel il doit respect et amour, une union plus intime l'unit à ses frères dans la foi; aux motifs généraux viennent s'ajouter des raisons particulières, tirées de la nature même du royaume de Dieu. La participation au même Saint-Esprit, la communauté du salut, l'espoir assuré de se retrouver après cette vie, établissent entre les chrétiens une fraternité spirituelle qui, lors même qu'elle n'apparait pas sous une forme extérieure, les réunit néanmoins en un seul corps dont Christ est le chef[4]. A cette idée se lie celle du sacerdoce universel de tous les chrétiens, exprimée par quelques Pères des premiers siècles : en opposition aux païens et aux Juifs, chez lesquels le privilége pontifical était réservé à des classes ou à des familles particulières, les chrétiens forment une Église dont tous les membres sont prêtres selon l'esprit, égaux en dignité spirituelle[5]. C'est pour cela que les chré-

[1] Clem. Rom., *Ep. 1 ad Cor.*, c. 49, p. 176. — *Ep. ad Diogn.*, c. 10, p. 239.

[2] Orig., *Contra Cels.*, l. I, c. 67, t. I, p. 382.

[3] «...*In Dei caritatem de caritate hominum transituri.*» Hilar. Pictav., *Comm. in Matth.*, c. 4, § 18, p. 626.

[4] Clem. Alex., *Strom.*, l. II, c. 9, t. I, p. 451. — Min. Felix, c. 31, p. 122. — Tertull., *De monog.*, c. 11, p. 531. — August., *Sermo* 58, § 2, t. V, p. 236.

[5] «...*Omnes enim justi sacerdotalem habent ordinem.*» Iren., *Adv. hær.*, l. IV, c. 8, p. 237. — «*Nonne et laici sacerdotes sumus?... differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiæ auctoritas*, *et*

Digitized by Google

tiens se donnaient le nom de frères, qu'ils fussent indigents ou riches, esclaves ou maîtres[1]; nous sommes tous un dans le Seigneur, dit Grégoire de Nazianze, le riche et le pauvre, le serviteur et l'homme libre, l'homme robuste et l'infirme; un seul est notre chef, duquel tout procède, Jésus-Christ; ce que sont les membres du corps les uns pour les autres, chacun d'entre nous l'est pour ses frères, et tous le sont pour chacun[2]. Cet amour fraternel, qui devait porter les chrétiens à vivre, à lutter, à souffrir ensemble, était l'objet des constantes recommandations des chefs et des docteurs de l'Église[3]; il n'était parfait, selon eux, que lorsqu'il savait aller jusqu'à cette charité suprême de mourir pour les frères, dont Jésus-Christ avait donné le divin exemple[4]. Il était symbolisé dans les repas appelés agapes et dans la Sainte-Cène, qui, outre qu'elle est le sacrement de la communion avec le Seigneur, est aussi pour ceux qui y participent un témoignage de leur communauté d'amour et de foi. Dans l'origine, l'Eucharistie et l'agape étaient réunies[5]; plus tard, elles ne furent plus célébrées que séparément, soit à cause du nombre croissant des fidèles, soit pour éviter les calomnies des païens qui, au sujet des agapes, faisaient à

honor per ordinis consessum sanctificatus adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis, et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, Ecclesia est, licet laici.» Tertull., *De exhortat. castit.*, c. 7, p. 522.

[1] Athenag., *Leg.*, c. 32, p. 310. — Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 16, t. I, p. 400.

[2] Greg. Naz., or. 16, t. I, p. 243.

[3] Hermas, l. II, mand. 8, p. 96. — Ignat., *Ad Polyc.*, c. 6, p. 41.

[4] Tertull., *Apol.*, c. 39, p. 121. — August., *Tract.* 51 *in Joh.*, § 12, t. III, P. II, p. 463. — Ambr., *De excessu fratris*, l. II, § 44 et suiv., t. II, p. 1145.

[5] Voy. Act. II, 42. 46. — Pline, dans sa lettre à Trajan, paraît y faire allusion : « *Morem sibi fuisse rursus coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.* » L. X, ep. 97, t. II, p. 128.

Digitized by Google

l'Église les reproches les plus odieux et les plus absurdes[1]. Les agapes devinrent un moyen de bienfaisance, analogue dans sa forme aux largesses du paganisme; mais, en opposition aux banquets que les Romains ambitieux donnaient à la foule oisive dont ils captivaient les suffrages, les chrétiens charitables réunissaient à de certaines occasions les pauvres dans des repas fraternels, auxquels présidaient la piété et le recueillement[2]. Cependant, comme il n'était pas toujours facile d'éviter tous les désordres dans des réunions de ce genre, et comme on cherchait même souvent à les détourner de leur but, elles finirent par tomber en désuétude, désapprouvées par l'Église. Il est à regretter que la faiblesse humaine ait empêché de se perpétuer une institution, si belle dans son origine.

L'idéal de l'union fraternelle dont les agapes primitives avaient été le symbole, devait être réalisé par l'amitié chrétienne et dans les monastères. On comprend qu'en général les Pères parlent peu de l'amitié, dont les philosophes anciens avaient eu tant à dire. Ils s'élèvent à l'amour universel, qui n'empêche ni n'exclut l'amitié, mais auquel elle demeure subordonnée, en ce sens que l'affection pour un ami personnel ne dispense pas des devoirs généraux de la charité envers tous; seulement cette amitié dans sa perfection doit servir en quelque sorte de type à l'union avec tous les fidèles dans le royaume de Dieu. L'amitié chez les Pères est toujours, comme chez les philosophes du monde païen, une communauté de mœurs et de sentiments, cimentée par des

[1] Athenag., *Leg.*, c. 31, p. 308. — Tertull., *Ad uxorem*, l. II, c. 4, p. 168. — Orig., *C. Cels.*, l. I, c. 1, p. 319.

[2] *Constit. apost.*, l. II, c. 28, p. 243. — Tertull., *Apol.*, c. 39, p. 123. — Clem. Alex., *Pædag*, l. II, c. 1, t. I, p. 165. 166. — August., *Sermo* 178, § 4, t. V, p. 591; — *Contra Faustum*, l. XX, c. 20, t. VIII, p. 246.

Digitized by Google

services réciproques, mais ils y ajoutent le motif religieux de la communion de la foi en un même Sauveur, et de l'espérance d'une même vie éternelle. Cette amitié, ainsi purifiée et sanctifiée, est seule vraiment désintéressée et capable de sacrifice, tandis que l'amitié philosophique, ne s'élevant pas au-dessus de l'utilité et de l'intérêt, demeure toujours plus ou moins égoïste[1].

Les monastères, conformément à l'esprit de leurs fondateurs, devaient être des écoles et des asiles de cette amitié parfaite, type de la sainte et fraternelle harmonie des âmes. On prescrivait aux moines d'une manière plus spéciale le devoir de l'amour, de la concorde, de la communauté des intérêts et des sentiments. La communauté même des biens, impossible dans la grande société humaine, était réalisée dans les associations monastiques, mais elle ne l'était que par le libre consentement de ceux qui s'y faisaient recevoir, c'était une condition pour être admis, mais personne n'était forcé de se faire admettre. En entrant au monastère, les uns déposaient les dignités dont ils avaient été revêtus dans le monde, les autres étaient relevés de la bassesse de leur condition servile ou inférieure; on ne conservait que le caractère d'homme et de chrétien, sous un régime égal pour tous. Ces associations présentaient ainsi une image de l'égalité et de la fraternité chrétiennes; elles étaient des asiles tant pour les hommes désabusés des grandeurs du monde, que pour des esclaves affranchis, des artisans, des laboureurs réduits à la misère et ne trouvant plus une place honorable au milieu d'une société en décadence[2]. En se retirant du monde,

[1] Clem. Alex., *Strom*, l. II, c. 9 et 19, t. I, p. 450. 483. — Chrysost., *Hom.* 1 *in Col.*, § 3, t. XI, p. 315. — August., ep. 258, t. II, p. 669. — Hieron., ep. 53, t. I, p. 270.

[2] « *Nunc veniunt plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili, vel etiam liberti, vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi, et ex vitâ rusticanâ, et ex opificum exercitatione,*

Digitized by Google

pour vivre dans une amitié sainte, à l'abri de tous les troubles, les moines s'exposaient au reproche de ne fuir les hommes que par égoïsme; car le chrétien ne se doit pas seulement à son ami, il se doit à tous ses frères; c'est pour cela qu'on prescrivait aux moines d'une manière si formelle la règle d'exercer la charité sous toutes les formes envers les pauvres du dehors. En un mot, les monastères devaient être pour leurs habitants des écoles d'amour fraternel, pour les malheureux qui frappaient à leurs portes, des foyers de charité, et pour l'Église entière un type de la communion chrétienne dans sa perfection[1].

§ 2. *Rapports de la société chrétienne avec l'État antique.*

La communion chrétienne, basée sur un respect et un amour réciproques, doit former, de tous les chrétiens répandus dans le monde, une société dont les membres, tout en ne se connaissant pas, sont unis par des liens intérieurs; c'est, selon Augustin, une république spirituelle au milieu de la société païenne[2]; c'est la cité de Dieu sur la terre. Cette cité, nous l'avons dit plus haut, ne s'établit pas par le brusque et violent renversement de l'ancien ordre de choses; elle respecte et demande à chacun de ses membres de respecter les formes établies. Comme la vie chrétienne peut se manifester dans toutes les positions sociales et dans toutes les circonstances, l'Église ne toucha pas aux institutions civiles et politiques; elle en prépara la transformation en commençant par pénétrer les individus d'un esprit nouveau. C'est

et plebeio labore, tanto utique felicius, quanto fortius educati. Qui si non admittantur, grave delictum est : infirma mundi elegit Deus.» August., *De opere monach.*, c. 21, t. VI, p. 360; — *ib.*, c. 25, p. 362.

[1] Comp. Cassian., *Collat. Patrum*, coll. 16, c. 1 et suiv., p. 476.

[2] *« Omnium christianorum Respublica est.» De opere monach.*, c. 15, t. VI, p. 363.

en ce sens que, dès le commencement du deuxième siècle, un auteur ecclésiastique a pu dire : « Les chrétiens ne se distinguent des autres nations ni par leur langage, ni par leur costume, ni par leurs habitudes; ils ne s'enferment pas dans des villes particulières, ils restent au milieu des Grecs ou des barbares où ils sont nés; mais, tout en ne se distinguant pas sous le rapport extérieur de celle des païens, leur vie est tout autre[1]. » Ils obéissaient aux lois, ils payaient les tributs et les impôts avec un empressement qui pouvait servir de modèle aux païens, plus intéressés qu'eux au maintien des anciennes formes[2]; ils honoraient les magistrats qu'ils considéraient comme institués pour le maintien de l'ordre dans la société civile; ils priaient pour eux et surtout pour l'empereur, le chef sur la terre, de même que Jésus-Christ est le chef dans le royaume de Dieu[3]. Ils demandaient à leur Maître d'accorder aux empereurs un règne tranquille, des armées courageuses, des conseils fidèles, des peuples probes et amis de la paix[4]. Ces prières, ils les faisaient au milieu des persécutions; les supplices les plus cruels même ne pouvaient les empêcher de recommander les empereurs à la protection de Dieu. Dans toute cette période, si pleine de séditions et de révoltes, provoquées souvent sous les prétextes les plus frivoles, il n'y en a pas une qui ait été tentée par les chrétiens opprimés; quoiqu'on les traitât d'ennemis publics, de rebelles aux Césars, ils ne cessaient pas d'être soumis et résignés. Le christianisme sanctifie tout ordre établi, aussi longtemps que celui-ci n'est pas en contradiction ouverte avec la loi de Dieu; il veut même que ses

[1] *Ep. ad Diogn.*, c. 3, p. 237.

[2] Just. Mart., *Apol.* 1, c. 17, p. 54. — Tatian., *Or. contra Græcos*, c. 4, p. 246. — *Constit. apost.*, l. IV, c. 13, p. 302.

[3] Polyc., *Ep.*, c. 12, p. 191. — Just. M., *l. c.*, Athenag., *Leg.*, c. 37, p. 313.

[4] Tertull., *Apol.*, c. 30, p. 101.

Digitized by Google

disciples se soumettent à ce qui est irrationnel et faux, pourvu qu'on leur laisse la conscience libre; « ils triomphent, dit l'auteur de l'épître à Diognet, ils triomphent des lois par leur vie, vivant sur la terre comme citoyens du ciel[1]. » Tranquilles et désireux de la paix, les chrétiens ne songeaient pas à exciter les autorités contre eux par la désobéissance aux lois; ils ne refusaient la soumission que si elle compromettait leur foi en Jésus-Christ[2]. C'est ainsi qu'ils ne consentaient pas à rendre aux empereurs les honneurs divins, à les adorer en se prosternant et en sacrifiant devant leurs statues, à jurer par leur génie; car c'eût été renier le seul vrai Dieu. Ils ne voyaient dans l'empereur qu'un homme comme tous les autres, inférieur à Dieu, institué par lui pour gouverner les choses terrestres, mais non pour recevoir un culte qui ne revient qu'au Créateur et à son Fils[3]. Sous ce rapport, ils montraient une fermeté inflexible; le vieillard Polycarpe, sommé par le proconsul qui avait pitié de son grand âge, de jurer par le génie de César, le refusa en se déclarant prêt à obéir en toute autre chose, « attendu, dit-il, que nous avons appris à honorer les magistrats que Dieu a institués[4]. » Les païens ne comprenaient rien à cette obstination qui, selon eux, avait été bonne jadis, dans des temps plus austères, exigeant des caractères plus vigoureux, mais qu'ils trouvaient déplacée à une époque plus douce, c'est-à-dire plus molle et plus indifférente[5].

[1] C. 3, p. 237.

[2] Orig., *C. Cels.*, l. VIII, c. 65, p. 790. — Les *Constit. apost.* prescrivent d'obéir aux puissances terrestres « ἐν οἷς ἀρέσκει θεῷ. » L. IV, c. 13, p. 302.

[3] Tat., *Or. c. Græcos*, c. 4, p. 246. — Theoph., *Ad Autol.*, l. I, c. II, p. 344. — Tertull., *De idol.*, c. 15, p. 95; — *Ad Scapulam*, c. 2, p. 69; — *Ad nation.*, l. I, c. 17, p. 51.

[4] Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. 15, p. 132.

[5] Tertull., *Ad nat.*, l. I, c. 18, p. 52. — Plus tard, il est vrai, sous

Digitized by

Dans un État, où les citoyens et surtout les fonctionnaires étaient obligés de rendre à l'empereur de pareils honneurs, et où la vie publique était intimement liée à la religion païenne, partout présente avec ses rites et ses sacrifices, on comprend que les chrétiens aient dû se refuser aux emplois publics; l'exercice d'une fonction les eût exposés à l'obligation de participer aux pratiques du paganisme, c'est-à-dire à des cérémonies réprouvées par leur conscience[1]. C'est à tort qu'un historien célèbre appelle cette aversion des chrétiens pour les charges civiles ou militaires une indifférence indolente ou même criminelle pour le bien public[2]. C'était un sentiment naturel et légitime, suffisamment justifié par la position des chrétiens vis-à-vis de l'intolérance de la société païenne. Plus tard, ses dispositions durent se modifier; à mesure que l'Église s'étendait et que l'Évangile trouvait plus de partisans dans toutes les classes de l'Empire, le paganisme devenait moins exigeant et ne faisait plus avec la même rigueur aux fonctionnaires chrétiens la condition de sacrifier aux empereurs ou aux dieux. C'est ainsi que dès le règne de Dioclétien, des chrétiens occupent des emplois considérables, soit dans l'armée, soit dans la maison impériale[3]. Lorsque, par l'influence croissante du christianisme, des empereurs eux-mêmes s'entourent de chrétiens dont les principes et la vie leur inspirent plus de confiance que ceux

les empereurs chrétiens, il y a eu des chrétiens qui rendaient aux statues des empereurs un culte superstitieux; les païens eux-mêmes leur rappelaient alors le contraste entre cette conduite et leurs principes. L'Église désapprouvait hautement ce reste d'habitudes païennes. Voy. *Consultationes Zachœi Christiani et Apollonii philosophi*, l. I, c. 28; dans d'Achéry, *Spicil.*, t. I (*ed. nova*), p. 12.

[1] Tertull., *De idol.*, c. 17 et 18, p. 96. — Orig., *C. Cels.*, l. VIII, c. 5 et 6, p. 747.

[2] Gibbon, c. XV, trad. de M. Guizot, t. III, p. 84.

[3] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VIII, c. 1 et 6, p. 269 et 292.

Digitized by Google

des sectateurs des anciens dieux, les docteurs de l'Église ne se prononcent plus contre l'acceptation d'emplois publics; ils y voient au contraire un moyen de glorifier le nom de Jésus-Christ, et donnent aux officiers impériaux chrétiens des conseils pleins de sagesse et de charité. Théonas, évêque d'Alexandrie, exhorta Lucien, qui occupait un poste élevé dans la maison de Constance Chlore, à éviter tout ce qui pourrait jeter une ombre sur le nom chrétien, à pratiquer la plus stricte justice envers tous, qu'ils soient pauvres ou riches, à ne pas vendre pour de l'argent l'accès auprès de l'empereur, à se montrer en toute occasion bienveillant, affable, modeste, à obéir à l'empereur et à le servir avec fidélité, en tout ce qui ne blesse pas la foi[1]. Ce fait remarquable d'empereurs païens, préférant de se confier à des chrétiens plutôt qu'à leurs propres coreligionnaires, prouve qu'ils sentaient confusément la puissance du christianisme pour le salut des hommes et pour celui de la société; il confirme la vérité d'une conviction qui, avant même le triomphe de l'Église, remplissait les chrétiens de courage, à savoir que, par leur esprit d'amour et de paix, ils étaient plus utiles que les païens à la République, mieux protégée par la force de la charité que par celle des armes[2]. Tout en se soumettant à l'ordre établi, sans murmure et sans révolte, ils avaient la ferme assurance que le royaume de Dieu, la cité céleste, dont le principe est l'amour de Dieu et celui des hommes, doit remplacer un jour la cité terrestre, dont la base était, selon l'expression d'Augustin, l'amour du moi poussé jusqu'au mépris de Dieu[3]. Ils déclaraient hautement que l'état social antique était inique et violent, parce qu'il était fondé

[1] Theonas, *Ep. ad Lucianum præpositum cubiculariorum*, dans la *Bibl. PP. Gallandi*, t. IV, p. 69 et 70.

[2] Orig., *C. Cels.*, l. VIII, c. 74, t. I, p. 798.

[3] «...*Amor sui usque ad contemptum Dei.*» August., *De civit. Dei*, l. XIV, c. 28, t. VII, p. 286.

Digitized by Google

sur l'inégalité des hommes. « Ni les Romains, ni les Grecs, dit Lactance, n'ont pu observer la justice, parce que chez eux les hommes étaient divisés en beaucoup de classes, depuis les pauvres, les humbles, les sujets, jusqu'aux riches, aux puissants, aux rois; là où tous ne sont pas égaux, l'équité n'existe pas; l'inégalité exclut la justice, dont toute la puissance réside en cela qu'elle considère comme égaux tous les hommes[1]. » Augustin exprima la différence entre la société païenne et la société renouvelée par le christianisme, par ce mot qui dit tout: la justice est impossible là où ne règne pas la charité[2] Le rétablissement de la justice, l'affranchissement des hommes retenus dans une dépendance inique, ne pouvaient venir que de la charité[3]. Ce n'est que par elle, par le respect et le dévouement de l'homme pour l'homme, que les classes et les personnes méprisées devaient être rendues à leur dignité. Dans la société chrétienne, l'influence de cet esprit nouveau se manifesta dès l'origine, conformément aux enseignements apostoliques, dans la manière d'envisager et de traiter les personnes que l'antiquité avait reléguées à un rang inférieur, qu'elle avait abandonnées avec mépris ou regardées comme naturellement hostiles au citoyen.

[1] *« Neque Romani, neque Græci justitiam tenere potuerunt, quia dispares multis gradibus homines habuerunt, a pauperibus ad divites, ab humilibus ad potentes, a privatis denique usque ad regum sublimissimas potestates. Ubi enim non sunt universi pares, æquitas non est; et excludit inæqualitas ipsa justitiam, cujus vis omnis in eo est, ut pares faciat eos, qui ad hujus vitæ conditionem pari sorte venerunt.» Div. instit.*, l. V, c. 15, t. I, p. 399.

[2] *« Ubi caritas non est, justitia non esse potest.» De serm. domini in mont.*, l. I, § 13, t. III, p. II, p. 122.

[3] *« Lex libertatis, lex caritatis est.»* August., ep. 167, § 19, t. II, p. 457.

CHAPITRE III.

LA FAMILLE.

§ 1. *Les femmes. — Le mariage.*

La réhabilitation de la femme, proclamée en principe par les apôtres, fut achevée dans l'Église. Au milieu du monde païen, où la femme était abaissée par les lois et avilie par ses propres mœurs, le christianisme lui tendit la main pour la relever d'une dégradation dont les Pères ne se souvenaient que pour la combattre de toute leur énergie. Il est vrai qu'au lieu de chercher la cause de cette infériorité dans l'égoïsme matérialiste de l'État et dans l'orgueil de l'homme, fier de sa force, on l'envisageait quelquefois comme une conséquence de la malédiction de la femme après la chute, comme un châtiment dont Jésus-Christ est venu détruire les effets funestes[1]. En exprimant cette opinion, Chrysostome et Augustin n'ont pas songé à expliquer pourquoi la femme seule aurait été punie et placée, pour expier sa faute, sous la dépendance de celui qui avait péché tout autant qu'elle. Cette explication ne satisfait ni l'esprit ni la foi; hâtons-nous de dire que la plupart des Pères ont élargi sous ce rapport la sphère de leurs idées; Ambroise dit expressément qu'on a tort d'accuser la femme seule d'avoir été cause de la chute; si elle est tombée, l'homme, plus fort qu'elle, n'aurait-il pas dû résister et préserver sa compagne plus faible? La chute de l'homme absout en quelque sorte celle de la femme; aussi Dieu a-t-il voulu que ce fut par *sa semence* à elle que le salut vînt dans le monde[2].

[1] Chrysost., *Hom.* 13 *in Eph.*, § 3, t. XI, p. 100. — August., *De Genesi ad litteram*, l. IX, § 50, t. III, p. II, p. 220.

[2] «*Mulier excusationem habet in peccato, vir non habet.*» Ambr., *De institutione virginis*, c. 4, § 25, t. II, p. 255. — Comp. Gen. III, 15.

Digitized by Google

C'est à ce point de vue qu'il fallait se placer pour relever réellement la femme de son ancienne infériorité, que d'ailleurs ni Chrysostome ni Augustin n'avaient l'intention de maintenir. Jésus-Christ a été le libérateur de l'humanité tout entière, dans le royaume de Dieu il n'y a plus de sexe préféré; tous les Pères sont unanimes sur ce point; ils enseignent tous qu'il y a égalité parfaite entre l'homme et la femme, qu'ils sont formés tous deux de la même poussière, d'après la même image de Dieu, qu'ils ont à pratiquer les mêmes vertus d'obéissance, de chasteté, de charité, qu'ils ont à soutenir les mêmes luttes contre les mêmes tentations, et qu'ils ressusciteront un jour pour paraître devant le tribunal du même juge, qui les jugera « sans avoir d'égard aux personnes[1]. » Leurs natures sont donc également honorables; le Sauveur, dit Augustin, le prouva surabondamment en voulant naître d'une femme[2].

Quoi de plus inique par conséquent que les lois païennes, destinées à retenir les femmes dans un état inférieur aux hommes, en les excluant des droits les plus naturels[3]? Et que désormais la femme elle-même ne prétexte plus sa faiblesse, quand on lui demande des vertus difficiles! Cette faiblesse n'est que dans sa chair; dans son âme, il y a une puissance aussi énergique que dans celle de l'homme. Si Dieu lui a donné une douceur qui cède plus facilement aux impressions que la volonté virile, il l'a fait pour mieux la disposer à la compassion, à la sympathie; d'ailleurs, dans les circonstances qui réclament du courage, elle sait en montrer souvent plus encore que l'homme; quel est celui,

[1] Clem. Alex., *Pædag.*, l. I, c. 4, t. I, p. 103. — Greg. Naz., or. 31, t. I, p. 502. — Greg. Nyss., *Or.* 1 *in verba fac. hom.*, t. I, p. 151.

[2] *Sermo* 190, § 2, t. V, p. 621; — *Sermo* 51, § 3, p. 199.

[3] Augustin, en parlant de la loi Voconia, dit : « ...*qua lege quid iniquius dici aut cogitari possit ignoro.* » *De civit. Dei*, l. III, c. 21, t. VII, p. 63.

Digitized by Google

dit Grégoire de Nysse dans son admirable tableau des vertus de la femme chrétienne, quel est celui qui, dans les épreuves, soutient la comparaison avec elle et qui égale sa piété, sa constance, son dévouement[1]?

Ces enseignements durent avoir une influence immense sur les femmes. Tous les sentiments, comprimés dans leur âme ou dénaturés par l'ordre social antique, purent librement s'épancher par le christianisme. Les femmes chrétiennes montrèrent dès l'origine une charité, une douceur, une modestie que le paganisme n'avait jamais connues; on eût dit que, sentant plus vivement encore que les hommes le bienfait de l'affranchissement spirituel par Jésus-Christ, elles voulaient témoigner leur reconnaissance à leur Sauveur par un dévouement plus absolu. L'Église, dans le profond sentiment de la retenue qui sied aux femmes, maintenait le précepte apostolique qu'elles ne doivent pas prendre la parole dans l'assemblée publique de fidèles[2]; mais cette exclusion de la prédication ne les empêchait pas d'exercer dans la société une mission conforme à leur caractère. Nous verrons plus bas que l'Église ancienne a su leur assigner des fonctions humbles et douces, en harmonie avec leurs vertus naturelles; bornons-nous ici à rappeler que, dans les temps de persécution, elles étaient des modèles de charité et de courage, qu'elles consolaient les prisonniers, pansaient les plaies des torturés, priaient avec les martyrs, que, plus courageuses que des lions, selon l'expression de Chrysostome[3], elles subissaient elles-mêmes les plus cruels supplices avec un tranquille héroïsme qui, mieux que tout le reste, prouve la supériorité de la femme chrétienne sur la

[1] *Or.* 1 *in verba fac. hom.*, t. I, p. 151.

[2] Tertull., *De virg. vel.*, c. 9, p. 178. — Cypr., *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. 46, p. 318. — Chrysost., *Hom.* 37 *in* 1 *Cor.*, § 1 et suiv., t. X, p. 343.

[3] « Λεόντων θερμότεραι. » *Hom.* 29 *in Rom.*, § 2, t. IX, p. 747.

Digitized by

femme païenne. Plus tard, quand le temps de persécutions eut cessé, les femmes continuèrent en général à se distinguer par une piété plus vive; tandis que les hommes s'occupaient au forum ou couraient aux jeux du cirque, elles se rendaient aux églises ou menaient dans l'intérieur de leurs maisons une vie consacrée à Jésus-Christ; Chrysostome aimait à les citer en exemple aux hommes : elles l'emportent sur nous, s'écriait-il, en amour du Sauveur, en chasteté, en compassion pour les malheureux[1]. L'histoire nous a conservé le nom de plusieurs de ces saintes femmes; nous n'en rappellerons que quelques-unes des derniers temps de l'Empire, pour montrer surtout le contraste entre les chrétiennes des rangs les plus élevés et les païennes appartenant aux mêmes classes. Mélanie, la jeune, qui avait de vastes propriétés dans toutes les parties de l'Empire, les donna aux églises pour les pauvres; elle se consacra elle-même au service des malheureux, elle parcourut les provinces, cherchant partout des misères à soulager, des malades à secourir, des affligés à consoler[2]. Paulla, de la famille des Scipion et des Paul-Émile, veuve de Toxotius, qui descendait des Jules[3], et Fabiola, de la famille des Fabius[4], imitèrent cet exemple; elles ajoutèrent à la renommée de leurs races une illustration nouvelle, plus douce que celle des guerriers dont elles descendaient. A la même époque, la princesse Placilla visitait les hôpitaux où, de ses propres mains, elle rendait aux malades les services les plus humbles[5]. Les impératrices Pulchérie et Eudoxie n'étaient pas moins distin-

[1] Chrysost., *Hom.* 42 *in cap.* XVIII *Gen*, § 7, t. IV, p. 433. — *Hom.* 13 *in Eph.*, § 3, t. XI, p. 100. — August., *Sermo* 9, § 12, t. V, p. 40.

[2] Palladius, *Hist. Lausiaca*, c. 119, p. 226.

[3] Hieron., ep. 108, t. I, p. 693.

[4] Id., ep. 77, t. I, p. 461.

[5] Theodoret., *Hist. eccl.*, l. V, c. 19, p. 223.

Digitized by Google

guées par les hautes qualités de leur intelligence que par la douceur et la pureté de leurs mœurs.

La réhabilitation de la femme et la subordination des intérêts terrestres de l'État, où les hommes ne sont unis que pour des besoins temporaires, aux intérêts spirituels du règne de Dieu, où ils le sont par l'amour et pour l'éternité, ont dû modifier profondément les idées sur le mariage. Le Sauveur déjà lui avait assigné son vrai caractère, en le représentant comme une institution divine et comme un lien des âmes. Ces grands principes reçurent dans l'Église un développement qui augmenta le contraste profond entre la civilisation chrétienne et celle du paganisme. Selon les Pères, le mariage avec une seule femme, institué par Dieu lui-même lorsqu'il créa le premier couple, n'est pas une union passagère pour la satisfaction momentanée des désirs charnels ou des besoins de l'État; il est une association plus encore des âmes que des corps, destinée à glorifier Dieu et à durer au delà de cette vie[1]; il est un mystère, car il est le type de l'union de Jésus-Christ avec son Église[2]. Ainsi sanctifié, il devient une école de vertus et de devoirs entre les époux pour leur propre éducation, comme pour celle de leurs enfants, à la vie éternelle. Chaque maison, chaque famille doit être une image de l'Église, car là où deux ou trois sont réunis au nom de Jésus-Christ, il est présent au milieu d'eux[3]. A cause de cette signification plus haute, donnée par le christianisme au mariage, il reçoit dès les premiers temps une sanction de l'Église; béni par le prêtre, en présence de la communauté, il devient un des actes religieux

[1] Athenag., *Leg.*, c. 33. p. 311. — Asterius, *Hom. an liceat dimittere uxorem*, p. 64.

[2] Chrysost., *Hom. 12 in Col.*, § 5, t. XI, p. 419. — Paulin. Nol., *poema* 22, p. 124 et suiv.

[3] Clem. Alex., *Strom.*, l. II, t. I, p. 502.

Digitized by Google

les plus solennels[1]. Les mariages clandestins, non consacrés par l'Église, étaient presque regardés comme des unions illégitimes[2].

Une autre conséquence du sens religieux du mariage chrétien, c'est qu'il est rendu libre. Le paganisme ne comprenait pas cette liberté ; il infligeait des peines à celui qui voulait se soustraire au devoir de fournir à l'État des citoyens. Le christianisme, en basant le mariage, non sur la passion ou sur l'intérêt, mais sur l'amour véritable[3], et celui-ci étant un sentiment libre, a dû affranchir aussi le célibat. Dès que les droits de l'individualité sont reconnus, le désir de ne pas contracter les liens du mariage doit être respecté, il ne peut plus être puni comme contraire aux intérêts de la République. Aussi trouvons-nous de bonne heure des chrétiens qui préfèrent de garder le célibat ; ils sont même l'objet d'une estime particulière, comme sachant résister aux désirs de la chair[4]. Dans le principe, cette estime est un hommage rendu à la liberté chrétienne ; plus tard, quelques Pères, tels qu'Ambroise et Augustin, croyant que le mariage avec ses soucis est un obstacle à la sainteté, attachèrent au célibat la valeur exagérée d'une vertu plus parfaite ; ils consentirent bien à déclarer que le mariage peut être bon et honorable, mais ils auraient voulu qu'on n'y eût recours que si l'on ne peut pas vivre dans la continence[5]. Méthodius, panégyriste enthousiaste de la virginité, accorde cependant

[1] Ignat., *Ep. ad Polyc.*, c. 5, p. 41. — Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 11, t. I, p. 291. — Tertull., *Ad uxorem*, l. II, c. 8, p. 172 ; — *De monog.*, c. 11, p. 531.

[2] Tertull., *De pudic.*, c. 4, p. 557.

[3] August., *Sermo* 51, § 21, t. V, p. 205.

[4] Athenag., *Leg.*, c. 33, p. 310.

[5] August., *De bono conjugali*, t. VI, p. 233 et suiv ; — *De nuptiis et concup.*, l. I, c. 1 et suiv., l. X, p. 187. — Ambr., *De viduis*, c. 12, § 72, t. II, p. 205.

Digitized by Google

que le mariage ne doit pas être aboli, car, bien que la lune, à laquelle il compare le célibat, soit plus grande que les autres étoiles, elle n'empêche pas celles-ci de répandre une certaine lumière dans le ciel[1]. A côté de cette tendance ascétique se perpétue l'idée plus vraie, plus chrétienne, que le mariage ne saurait être un obstacle à la piété, et que par conséquent il n'est pas moins excellent que la virginité et le célibat. C'est là surtout l'opinion de Chrysostome ; ce grand esprit tâche fréquemment de prouver que l'union sacrée du mariage, loin d'être un empêchement à la perfection, est pour les époux chrétiens un moyen de s'aider mutuellement à avancer dans la vie spirituelle; les soins domestiques, le gouvernement de la maison, l'éducation des enfants, sont de nobles devoirs; comme tels, et s'ils sont bien remplis, ils ne peuvent pas entraver le progrès vers la perfection; telle épouse, tel mari chrétien, donnent le spectacle d'une vie plus sainte que les habitants de maint monastère[2]. Il arrivait souvent qu'un des époux demandait à se séparer de l'autre pour se vouer à la vie ascétique ; Chrysostome représentait à ces hommes d'une piété irréfléchie, que les jeûnes et les abstinences ne servent à rien, si le lien de l'amour est rompu[3]; c'est d'ailleurs exposer à la tentation l'époux qui ne se sent pas de vocation pour l'ascétisme; l'union entre le mari et la femme est si sainte qu'elle crée entre eux une solidarité, une responsabilité réciproque, qui les oblige à se garder la fidélité la plus inviolable[4].

Dans cette union libre et intime du mariage chrétien, la

[1] *Convivium decem virginum*, or. 2; dans Combefis., *Bibl. græc. PP. auctarium noviss.*, t. I, p. 71 et suiv.

[2] Chrysost., *Hom.* 1 *in Rom.* XVI, 3, t. III, p. 175. — Greg. Naz., or. 11, t. I, p. 180.

[3] «Τί τὸ κέρδος τῆς νηστείας καὶ τῆς ἐγκρατείας, ἀγάπης διεῤῥηγμένης; οὐδέν.» *Hom.* 19 *in Cor.*, § 1, t. X, p. 160.

[4] August., *De conj. adult.*, l. I, c. 1, t. VI, p. 285.

Digitized by Google

femme paraît garder, au premier coup d'œil, une position subordonnée, analogue à celle que lui assignait la société païenne. Il est vrai, les Pères répètent avec l'Écriture-Sainte de l'Ancien et du Nouveau Testament, que la femme est soumise au mari à cause de sa faiblesse; mais c'est une soumission libre, car l'épouse est égale à l'époux par sa nature et par le rang qu'elle occupe dans l'union conjugale; si elle doit le servir, c'est dans le sens chrétien du mot, en l'aimant[1]. Elle doit être pour lui comme une sœur, placée à son égard dans la même condition que l'Église vis-à-vis de son Chef[2]. Elle ne forme pas avec son mari deux êtres séparés, ils ne constituent ensemble qu'une seule personne, dont le mari est la tête[3]. Ce n'est plus là l'esclavage antique de la femme; elle est relevée, elle est l'égale du mari en dignité, tout en le reconnaissant pour le chef de la maison et de la famille. Le christianisme n'a pas pu proclamer une émancipation de la femme, comme la pratiquaient les dames romaines de la décadence, ou comme l'enseigne le socialisme moderne; dans sa merveilleuse intelligence des besoins de la nature et de la vie, il laisse subsister deux domaines qui se partagent entre les deux époux, de manière à réclamer toute l'activité soit du mari soit de la femme. La vie humaine est double, tour à tour publique ou privée; Dieu a marqué à chaque sexe ses limites d'où nul ne sort impunément; l'homme ou la femme ne quittent leur sphère respective que pour blesser aussitôt la conscience universelle du genre humain. A l'homme reviennent, selon les Pères, les

[1] August., *Quæst. in Gen.*, l. I, *quæstio* 153, t. III, P. II, p. 311. — Chrysost., *Hom.* 26 *in* 1 *Cor.*, § 2, t. X, p. 229. — Hieron., *Comm. in Tit.*, c. 2, t. III, p. 427.

[2] Hermas, l. I, vis. 2, c. 2 et 3, p. 77. — Paul. Nol., *Poema* 22, v. 167 et suiv., p. 128. — Asterius, *Hom. an liceat dimittere uxorem*, p. 64.

[3] Chrysost., *Hom.* 12 *in Col.*, § 5, t. XI, p. 419.

Digitized by Google

affaires du dehors, le forum, le sénat, les camps; à la femme, les devoirs de la mission intérieure; elle ne peut, dit Chrysostome, ni porter les armes, ni voter dans les assemblées, ni administrer la commune, mais elle peut tisser la toile, donner mieux que le mari des conseils sur les affaires domestiques, gouverner son ménage et y maintenir l'ordre, surveiller les serviteurs et élever les enfants; chaque sexe a sa vocation spéciale; Dieu n'a pas donné tout à un seul, il a sagement partagé[1]. C'est ainsi que l'épouse, loin d'être la servante du mari, est sa compagne et son aide; elle est, selon la belle idée des Pères, son complément indispensable; ce n'est que par elle qu'il devient tout ce qu'il doit être conformément aux intentions de Dieu[2]. C'est la femme qui console le mari et qui lui rend le courage et le calme; rien, dit encore Chrysostome, rien ne peut mieux former l'homme qu'une femme pieuse et sage; il atteste que beaucoup d'hommes violents, durs, passionnés, ont été amenés à des sentiments plus doux par l'influence de leurs épouses[3]. Reconnaissant combien la femme est plus portée que l'homme à la pitié et à la compassion, les Pères lui assignent, outre les soins de l'intérieur, une mission au dehors; ils ne refusent pas d'agrandir la sphère de son activité, mais ce n'est pas pour la mêler aux luttes des hommes ou pour l'appeler à des occupations contraires au génie de son sexe, c'est pour la charger d'une œuvre de consolation et de charité, du soin des pauvres, de la visite des malades, du soulagement des affligés[4]. L'épouse chrétienne, telle que la

[1] Clem. Rom., *Ep. 1 ad Cor.*, c. 1, p. 147. — Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 11, t. I, p. 288. — Ambr., *De paradiso*, c. 11, § 50, t. I, p. 167. — Chrysost., *Quales ducendæ sint uxores*, t. III, p. 217.

[2] Chrysost., *l. c.; — Sermo 4 in Gen.*, § 1, t. IV, p. 659. — Ambr., *De instit. virg.*, c. 3, § 22, t. II, p. 254.

[3] Chrysost., *Hom. 61 in Joh.*, § 3, t. VIII, p. 365.

[4] Nilus, *Peristeria*, sect. 1, c. 3, p. 87.

Digitized by Google

représentent les Pères, modeste, pieuse, fuyant les spectacles voluptueux ou barbares du paganisme, ne quittait que rarement sa maison, où, au lieu d'admettre des amants ou des histrions, elle n'accordait l'hospitalité qu'à des malheureux, à des étrangers pauvres; quand elle sortait, elle ne se faisait pas accompagner d'une troupe d'esclaves, pour aller en pompe au cirque ou au bain, mais elle se rendait, couverte d'un voile, à l'église ou dans la demeure d'un indigent[1]. On avait donc raison de dire qu'elle forme le plus bel ornement de son mari et la joie de sa famille, qu'elle est, en un mot, une chose admirable[2]. Qu'on nous permette d'ajouter le portrait qu'en fait un écrivain de la fin du quatrième siècle, l'évêque Astérius d'Amasée: « Elle est ton membre, ton secours, ton aide dans les épreuves de la vie; elle te soigne dans la maladie, elle te soulage dans l'affliction; elle est l'ange gardien de ton foyer, le dépositaire de tes biens. Elle souffre des mêmes maux que toi; elle jouit des mêmes plaisirs. Elle conserve ta richesse, si tu en possèdes; si tu es pauvre, elle sait même tirer parti des plus faibles ressources; elle résiste avec habileté et courage à tous les maux. Grâce au lien qui l'unit à toi, elle supporte le pénible fardeau de l'éducation des enfants. Si ta fortune tombe, tu te caches découragé, tes faux amis, dont l'affection varie suivant les vicissitudes du sort, disparaissent; tes esclaves t'abandonnent. Seule, la femme reste, comme le membre d'un corps malade, comme la servante des maux de l'homme et des soins qu'il réclame. C'est elle qui efface ses pleurs et qui panse ses plaies lorsqu'il a été maltraité; c'est elle enfin qui l'accompagne lorsqu'il est conduit en captivité[3]. »

[1] Tertull., *De cultu femin.*, l. II, c. 11, p. 159; — *Ad uxorem*, l. II, c. 4 et 8, p. 168. 172. — Hieron., ep. 54, t. I, p. 289.

[2] « Κάλλιστον γὰρ ἔργον γυνὴ οἰκουρός » etc. Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 11, t. I, p. 293. — Tertull., *Ad ux.*, l. II, c. 8, p. 172. — Paul Nol., *Poema* 22, p. 124 et suiv. — [3] *Hom. an liceat dimittere uxorem*, p. 65.

Digitized by Google

Pour arriver au bonheur de posséder une pareille épouse, les Pères exhortent les chrétiens à ne pas s'occuper légèrement du mariage, de cette affaire la plus importante de la vie, de laquelle dépendent le contentement ou le malheur sur la terre[1]. Ils veulent que le choix ne se fasse qu'après une sérieuse réflexion. Avant tout, comme le mariage chrétien est une union des âmes, ayant pour type l'union de Jésus-Christ avec l'Église, il faut qu'il y ait communauté de sentiment sur ce qu'il y a de plus essentiel, sur la foi. On se prononça donc contre les mariages mixtes entre chrétiens et païens; on commença par rendre attentif aux inconvénients qui devaient résulter nécessairement d'unions de ce genre, où le mari païen empêchait son épouse chrétienne de se livrer à ses prières et de suivre les inspirations de sa charité[2]. On ne tarda pas à les interdire; Tertullien déjà les réprouva comme illégitimes[3]; plus tard les Pères furent unanimes à les condamner, et les conciles excommunièrent les parents qui y consentaient[4]. Toutefois, si l'un de deux époux païens devenait chrétien, le mariage ne devait pas être rompu, il devait être sanctifié au contraire par les efforts de la partie chrétienne pour amener au Sauveur celle qui était encore dans l'idolâtrie[5]. A la femme convertie, on recommandait d'être d'autant plus douce, plus humble, plus amie de la paix, qu'elle avait plus à craindre des emportements de son mari païen[6].

[1] « Πρᾶγμα τοῦ ἀνθρωπινοῦ βίου κεφάλαιον. » Asterius, *l. c.*, p. 62.

[2] Tertull., *Ad ux.*, l. II, c. 4 et 6, p. 168. 170.

[3] *O. c.*, c. 3, p. 168; — *De coronâ*, c. 13, p. 109; — *De monog.*, c. 11, p. 532.

[4] Cypr., *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. 62, p. 323. — Ambr., *Exp. Ev. Luc.*, l. VIII. § 2, t. I, p. 1410, etc. — *Concile d'Elvire*, 305, can. 15; *d'Arles*, 314, can. 11; Mansi, t. II, p. 8 et 472.

[5] Tertull., *Ad. ux.*, l. II, c. 7, p. 171. — August., *De conjug. adult.*, l. I, c. 17; — *De fide et operibus*, c. 19, t. VI, p. 291. 136.

[6] *Constit. apost.*, l. I, c. 10, p. 212.

Après avoir posé comme première condition d'un mariage heureux, la communauté de foi, on ajoutait encore d'autres conseils, empreints de sagesse et de charité; nous pourrions, à la rigueur, nous dispenser de les mentionner, s'ils ne marquaient pas une différence de plus entre l'esprit chrétien et celui de la civilisation païenne. Il faut choisir son épouse sans égard à la beauté ou aux richesses, en ne recherchant en elle que les vertus et la grâce d'un bon naturel[1]; à cet effet, il convient de s'informer de sa conduite antérieure, de la manière surtout dont elle a rempli envers ses parents les devoirs de la piété filiale[2]; une jeune fille sage et pieuse, dit Chrysostome, est plus précieuse que tout l'or de la terre[3].

A la jeune fille on disait de ne prendre pour époux que celui que lui donnerait son père[4]; c'était un reste de l'ancien droit paternel, cependant on le mitigea en reconnaissant que, pour que l'union soit heureuse, il faut que la jeune fille aime celui qui la recherche, qu'elle ne l'épouse pas malgré elle[5]; Augustin veut même qu'arrivée à l'âge de discrétion, elle ait le droit de se choisir son époux elle-même[6]: progrès immense sur les mœurs antiques. Enfin, pour resserrer davantage les liens de l'amour dans la famille, les Pères demandaient que le mariage entre parents fût interdit, ou du moins qu'on augmentât le nombre des cas d'empêchement pour cause de parenté fixés par la loi ro-

[1] «*Gratia bonæ indolis.*» Ambr., *De Abr.*, l. I, c. 9, § 85, t. I, p. 309.

[2] Clem. Alex., *Strom.*, l. IV, c. 20, t. I, p. 621. — Chrysost., *Quales ducendæ sint uxores*, t. III, p. 211 et suiv.

[3] Chrysost., *Hom.* 20 *in Eph.*, § 8, t. XI, p. 155.

[4] Naumachius, *in Gnom.*, p. 122.

[5] Clem. Alex., *Strom.*, l. II, c. 23, l. IV, c. 20, t. I, p. 502, 621.

[6] «...*Nisi eadem puella in eâdem ætate fuerit, ut, jure licentiore, sibi ipsa eligat quod velit.*» August., ep. 254, t. II, p. 668.

Digitized by Google

maine[1]. Ce n'était pas là une entrave à la liberté, contraire au respect du christianisme pour les droits de l'individualité affranchie; c'était une conséquence naturelle du principe d'amour; on voulait que la famille, qui représente en quelque sorte l'Église de Dieu et qui, dans la société païenne, avait perdu son importance par le relâchement des liens les plus sacrés, fût unie plus intimement par une charité pure de tout désir personnel. Ambroise a voulu rattacher directement les prohibitions à une loi divine expresse[2]; quoique celle-ci soit muette à cet égard[3], elles n'en sont pas moins conformes à la nature spirituelle du royaume de Dieu.

L'union conclue, l'Église, contrairement au paganisme, n'imposait pas seulement des devoirs à la femme, elle en prescrivait aussi au mari; que l'épouse, disait-elle, se rende aimable par sa chasteté, par la douceur de ses mœurs, par la simplicité de son caractère, par sa charité envers tous et par sa soumission à celui auquel elle s'est volontairement donnée devant Dieu; qu'elle le vénère et ne cherche à plaire qu'à lui[4]. Un poëte chrétien du quatrième siècle a donné ces conseils à une jeune fille dans des vers pleins de vérité et de délicatesse[5]. D'un autre côté, les Pères demandent que le mari respecte sa femme, qu'il l'entoure de ses soins, qu'il traite avec douceur et bonté celle qui est la compagne de sa vie, la mère de ses enfants[6]; qu'il l'aime plus que ses propres

[1] August., *De civit. Dei*, l. XV, c. 16, t. VII, p. 301.

[2] Ep. 60, t. II, p. 1017.

[3] August., *l. c.*, note 1.

[4] Clem. Rom., *Ep. 1 ad Cor.*, c. 21, p. 161. — *Constit. apost.*, l. I, c. 8 et 9, l. VI, c. 29, p. 209. 360.

[5] Naumachius, *in Gnom.*, p. 122 et suiv. — Ce poëte, peu connu, est d'une époque incertaine. Erasme, Scaliger, Voss et d'autres ne doutent pas qu'il ne soit chrétien. C'est aussi l'opinion de M. Schœll, *Hist. de la litt. grecque*, 2e éd., t. VI, p. 76.

[6] Asterius, *Hom. an liceat dimittere uxorem*, p. 66.

Digitized by Google

parents, jusqu'à mourir pour elle s'il le faut, de même que Jésus-Christ s'est dévoué pour l'Église, sa fiancée; qu'il la protége, qu'il l'instruise, qu'il la corrige avec indulgence, et si par malheur il la trouve sourde à ses conseils, qu'il la supporte patiemment sans la renvoyer ou la maltraiter[1].

L'union conjugale, dans laquelle les époux sont liés l'un à l'autre par des devoirs si grands, était considérée comme tellement intime, que dans l'origine on ne la croyait pas dissoute par la mort; alliance de deux âmes immortelles, elle devait subsister dans l'éternité. C'est pour cette raison que plusieurs des premiers Pères se sont prononcés contre les secondes noces[2]; selon Athénagore, l'homme qui se remarie commet une espèce de décent adultère[3]. Tertullien surtout, après avoir adopté le système rigide des montanistes, condamna les secondes noces d'une manière absolue; ses raisons ne sont pas généralement très-fortes, cependant il exprime des sentiments bien purs, quand il dit par exemple que le mari étant auprès de Dieu, la femme qui lui survit n'en sera que plus intimement unie avec lui, qu'elle sanctifiera son souvenir par la prière, qu'elle vivra avec lui dans une communion spirituelle dont rien ne pourra plus troubler la sainte harmonie[4]. Avant de s'être déclaré pour le montanisme, Tertullien avait été moins absolu; dans ses deux livres à sa propre épouse, il l'avait exhortée à ne pas se remarier, s'il venait à mourir avant elle; cependant il avait ajouté que, si elle ne s'en sentait pas la force, un second mariage n'était pas contraire à la loi de Dieu[5]. Cette opinion avait été celle des apôtres; elle se basait sur l'idée que dans

[1] Ignat., *Ad Polyc.*, c. 5, p. 41. — *Const. apost.*, l. 1, c. 2, p. 203.

[2] Just. Mart., *Apol.* 1, c. 15, p. 52.

[3] Athenag., *Leg.*, c. 33, p. 311.

[4] Tertull, *De monog.*, c. 10, p. 531. — *De exhortat. castit*, c. 2 et suiv., p. 519.

[5] *Ad uxorem*, l. 2, p. 161 et suiv.

Digitized by Google

le monde céleste l'amour parfait ne sera plus entravé par la différence des sexes, conformément à ces paroles de Jésus-Christ : « Après la résurrection, les hommes n'auront point de femmes, ni les femmes de maris, mais ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel (Mat. 22, 30). » C'est cette doctrine plus indulgente, professée déjà par Hermas et par Clément d'Alexandrie[1], qui finit par prévaloir dans l'Église. On conseillait aux veufs et aux veuves de ne pas se remarier ; quant à ces dernières, on les rendait attentives aux difficultés inséparables d'un second mariage, et résultant soit de l'éducation d'enfants de deux mères différentes, soit des souvenirs que l'époux garde de la femme qu'il a perdue et qui peuvent troubler la sérénité de l'union nouvelle. Ambroise et surtout Chrysostome traitent ce sujet avec autant de charité que de délicatesse[2]. Toutefois ni eux, ni les autres Pères qui donnent la préférence à un veuvage volontaire, ne condamnent les secondes noces ; ils ne les trouvent pas défendues par la loi de Dieu, et pensent par conséquent que ce n'est pas pécher que de s'y engager ; souvent même elles doivent être conseillées : selon Jérôme, une veuve jeune et riche, exposée à mille séductions, doit se remarier si elle n'est pas sûre d'elle-même, car un second mariage est préférable à une vie déréglée[3]. Quelques conciles, il est vrai, soumettent les veufs qui se remarient à des pénitences temporaires, mais au moins ils ne les excommunient pas[4] ; du

[1] Hermas, l. II, mand. 4, c. 4, p. 91. — Clem. Alex., *Strom.*, l. III, c. 12, t. I, p. 548.

[2] Chrysost., *Hom. de viduis*, t. III, p. 315. — Ambr., *De viduis*, c. 2, § 10, c. 11, § 68, c. 15, § 88, t. II, p. 188. 203. 210. — August., *De bono viduitatis*, c. 4, t. VI, p. 273. — Hieron., ep. 54, t. I, p. 291.

[3] Hieron., ep. 79, t. I, p. 507.

[4] Conc. de Néocésarée, 315, can. 3 ; de Laodicée, 4e s., can. 1 ; Mansi, t. II, p. 540. 564. — Bas., ep. 188, can. 4, t. III, p. 271.

Digitized by Google

temps d'Augustin, condamner les secondes noces était même regardé comme une hérésie[1].

La même haute idée de la sainteté du mariage que jusqu'ici nous avons tâché de faire ressortir, préside à la doctrine des chrétiens sur le divorce, si fréquent et si facile dans le paganisme. L'Église condamnait sans réserve ces séparations sans cause, dont la société païenne offrait tant et de si scandaleux exemples[2]. Une séparation n'était admise que pour cause d'adultère. En prescrivant la chasteté dans le mariage, et en faisant de la fidélité réciproque un des devoirs conjugaux les plus saints, les Pères rappelaient en même temps au monde que l'adultère est une des plus graves violations de la loi de Dieu. Les conciles frappaient les coupables d'une excommunication dont ils ne pouvaient se relever qu'après une longue pénitence[3]. A un point de vue général, ce n'était là que remettre en vigueur la réprobation dont l'adultère était l'objet dans la société païenne elle-même; mais on sait que dans cette société on admettait des exceptions pour le commerce des hommes avec certaines femmes; ces exceptions, l'Église ne pouvait pas les laisser subsister. Contrairement aux mœurs et aux lois païennes, et par un effet du respect chrétien pour la femme réhabilitée, ce n'est plus la femme seulement qu'on croit capable de commettre un adultère; les docteurs de l'Église combattent vivement l'orgueil païen qui voulait que la femme seule pût en être accusée, tandis que le mari se prétendait libre. Désormais le mari infidèle est tout aussi coupable que l'épouse qui viole ses devoirs; il est même plus blâmable qu'elle, car il n'a pas comme elle l'excuse de la faiblesse, il

[1] August., *De hæres.*, c. 28, t. VIII, p. 8; — *De civit. Dei*, l. XVI, c. 34, t. VII, p. 338.

[2] Conc. d'Elvire, 305, canon 8; Mansi, t. II, p. 7.

[3] *Ib.*, can. 64. 69; — Conc. d'Ancyre, 315, can. 20, *l. c.*, p. 16. 519.

Digitized by Google

possède la force et doit l'employer au bien, il doit donner à celle qui est confiée à sa protection l'exemple de la vertu et ne pas lui fournir un prétexte pour couvrir ses vices[1]. La légèreté avec laquelle les païens traitaient le concubinat était flétrie hautement par les Pères : comment auraient-ils pu admettre la distinction qu'on faisait dans la société romaine entre la concubine et la femme prostituée? Pour eux, toute personne qu'on fréquentait outre l'épouse, aussi bien que celle à laquelle on s'attachait comme célibataire ou comme veuf, tombe, selon Augustin, dans la catégorie des prostituées, et le commerce avec elle constituait une union honteuse et illicite[2]. Jérôme dit à ce sujet : « Les lois des Césars sont autres que celles de Jésus-Christ ; ce que prescrit Papinien diffère de ce qu'enseigne Paul ; chez les païens, on lâche les rênes à l'impudicité des hommes, on se borne à les condamner pour viol et pour adultère avec des personnes libres, mais on leur permet de satisfaire à leurs passions avec des esclaves ou dans le *lupanar ;* comme si le péché ne dépendait pas de la volonté de l'individu qui pèche, mais de la position de la personne avec laquelle il pèche! Chez nous, au contraire, ce qui n'est pas permis aux femmes, ne l'est pas non plus aux hommes[3]. »

L'adultère, étant de fait une rupture de la fidélité conjugale, devait entraîner la séparation ; mais, suivant l'opinion générale des Pères, celle-ci ne devait pas être absolue, c'est-à-dire qu'elle ne devait pas aller jusqu'au divorce. Il n'y a eu que des voix isolées en faveur du divorce après adultère. Epiphane soutient que l'épouse innocente, renvoyée sans cause par son mari, ou forcée de le quitter parce qu'il lui est

[1] Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 23, t. I, p 500. — August., *De conjugiis adulterinis*, l. II, c. 7 et suiv., t. VI, p. 299 et suiv. ; — *Sermo* 9, § 11 et suiv., t. V, p. 40.

[2] August., *Sermo* 224, § 3 ; — *Sermo* 392, § 2, t. V, p. 674. 1054.

[3] Ep. 77, ann. 399, t. I, p. 459.

Digitized by Google

devenu infidèle, peut se remarier sans pécher[1]. Hilaire de Poitiers et Astérius sont du même avis[2]. Toutefois la plupart des Pères, frappés sans doute des scandales de la société païenne, et voulant ajouter à la gravité des engagements conjugaux, se déclarent contre la faculté de se remarier après une séparation, bien que cette faculté fût encore accordée par les lois civiles. Si c'est un péché pour le mari de continuer de vivre avec sa femme, quand il sait qu'elle a commis un adultère, il devient coupable du même crime, si, après avoir renvoyé son épouse infidèle, il se marie avec une autre. Exprimée déjà par Hermas[3], cette opinion devint celle de presque tous les Pères[4]. Elle se fondait sur le sentiment chrétien le plus pur : la sainteté du mariage avait pour conséquence son indissolubilité; si un des époux la violait, il devait expier sa faute par la séparation; mais celle-ci n'était envisagée que comme temporaire, on comptait sur le repentir du coupable, et on voulait lui laisser la faculté de se réconcilier avec la partie offensée; la pénitence de l'un et le pardon de l'autre devaient être les gages d'un redoublement d'affection et de fidélité.

Les conciles sanctionnèrent par leurs décisions les conseils des Pères; celui d'Elvire, de 305, excommunia la femme qui, après avoir quitté son mari pour cause d'adultère, en épousait un autre; elle ne devait recevoir son ab-

[1] Epiph., *Adv. Hær.*, l. II, t. I, *hær.* 59, § 4; et l. III, t. II, *Exposit. fidei cath.*, § 21, t. I, p. 497 et 1103.

[2] Asterius, *Hom. an liceat dimittere uxorem*, p. 64. — Hilar. Pictav., *Comm. in Matth.*, c. 4, § 22, p. 627.

[3] L. II, mand. 4, c. 1, p. 87.

[4] Clem. Alex., *Strom.*, l. II, c. 23, t. I, p. 507. —Tertull., *De monog.*, c. 9 et 10, p. 530.— Orig., *Comm. in Matth.*, t. XIV, § 24; t. III. p. 648. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 23, t. I, p. 501. — Greg. Naz., ep. 181, t. I, p. 884. — Hieron., *Comm. in Matth.*, c. 19, t. III, p. 87. — August., *Sermo* 392, § 2, t. V, p. 1054.

solution qu'à la mort de son premier époux[1]. Quelques années après, il est vrai, le concile d'Arles se borna, sous forme de conseil, à engager les maris dont les femmes seraient adultères, à ne pas se remarier, dans l'espoir de se réconcilier avrc elles[2]; cependant la défense ne tarda pas à devenir la loi générale de l'Église[3].

Nous n'aurions pas tout dit sur ce chapitre, si nous n'ajoutions pas ce qu'enseignait l'Église sur les femmes tombées. D'un côté, elle insistait sur le devoir des hommes d'être chastes, autant dans l'intérêt de leur propre moralité que pour soustraire à leur passion les femmes que l'ordre social païen leur livrait sans défense. Au milieu du dévergondage des derniers siècles de l'Empire, les Pères ne laissaient passer aucune occasion sans représenter l'impureté comme un crime contre Dieu, souillant ses créatures les plus nobles, perdant l'âme et dénaturant la beauté du corps, dont le prix consiste dans la pureté virginale[4]. D'un autre côté, l'Église ne repoussait pas les femmes tombées; à l'exemple du Sauveur, qui avait tendu la main à la femme adultère, elle appelait en son sein ces malheureuses que le paganisme avilissait tout en les retenant dans le vice; elle les purifiait, elle leur rendait le pardon et la paix dans l'amour de Jésus-Christ. Repoussées du baptême ou excommuniées aussi longtemps qu'elles exercent leur trafic infâme[5], elles sont admises à la réconciliation dès que, renonçant à leur profession, elles donnent des preuves de pénitence[6]. Aussi l'Église a-t-elle trouvé parmi elles des

[1] Can. 9; Mansi, t. II, p. 7.

[2] Can. 10, *l. c.*, p. 472.

[3] *Canones Eccl. Afric.*, can. 102; *l. c.*, t. III, p. 806.

[4] Athenag., *Leg.*, c. 34, p. 311.

[5] August., *De fide et opp.*, c. 18, t. VI, p. 136. — Conc. d'Elvire, 305, can. 12; Mansi, t. II, p. 7.

[6] August., *O. c.*, c. 15 et 19, p. 131. 136. — Conc. d'Elvire, can. 44, p. 13.

martyres glorieuses : Afra mourut pour son Sauveur à Augsbourg avec ses trois servantes qui, après l'avoir suivie dans le vice, l'avaient aussi suivie dans sa conversion[1]. Pélagie, actrice et courtisane, célèbre à Antioche, se convertit, se retira dans un couvent, d'où le préfet voulut en vain la faire arracher, pour la ramener, en vertu des lois du temps, au théâtre; elle passa le reste de sa vie dans la retraite, témoignant à Jésus-Christ sa reconnaissance par l'humble piété de sa conduite[2]. Ces faits prouvent à la fois la puissance du christianisme pour le réveil des âmes en apparence les plus mortes, l'énergie de la nature de la femme, capable de se relever à la main de Jésus-Christ d'une chute profonde, et la charité de la société chrétienne, rouvrant ses bras à la pécheresse que le monde méprise, après en avoir abusé.

§ 2. *Les enfants.*

L'esprit chrétien, en relevant la femme et en sanctifiant le mariage, transforma la famille qui jusque-là n'avait eu qu'une importance civile, en une institution religieuse; il modifia les relations entre les parents et leurs enfants, sans affaiblir ni l'autorité des premiers, ni le respect et l'obéissance des seconds.

Dans notre première partie, nous avons vu le père païen n'accepter son enfant qu'autant qu'il promettait de devenir un citoyen robuste et utile, et qu'il n'était pas lui-même trop pauvre pour l'élever; de son côté, la mère païenne se débarrassait par l'avortement ou par l'exposition du fruit de ses amours trop souvent criminelles. Les chrétiens, dès les premiers temps, réprouvent ces coutumes barbares; animée d'une sollicitude touchante, l'Église bénit et protége les en-

[1] Ruinart, *Acta Mart.*, p. 455.

[2] Chrysost., *Hom.* 67 *in Mat.*, § 3, t. VII, p. 665.

Digitized by Google

fants, parce que le royaume des cieux est pour eux[1]; elle respecte la nature humaine jusque dans l'enfant qui n'a pas encore vu le jour; lorsqu'il est né, il veut qu'il soit l'objet de la tendresse de ses parents, quel que soit son état physique. Faire périr son enfant par avortement, disent les Pères, c'est détruire l'œuvre de Dieu, c'est être homicide tout autant qu'en tuant l'enfant venu au monde, c'est ôter la vie à une créature qui est déjà l'objet de la bonté divine; Dieu, qui n'a pas égard aux personnes, qui ne les juge ni d'après leur apparence extérieure, ni d'après leur âge, est le père de toute vie, quelque incomplète qu'elle soit[2]. Aussi les Constitutions apostoliques comparent-elles l'avortement à l'homicide; ceux qui s'en rendent coupables sont exclus pour dix ans de la communion des fidèles, quoique la loi civile ne punisse pas encore ce crime[3].

La coutume d'exposer les enfants n'est pas moins en horreur dans l'Église; les chrétiens la reprochent avec vivacité à la société païenne; Justin Martyr y voit une des preuves de l'endurcissement des cœurs par l'idolâtrie, car si ce n'est pas vouer les enfants à la mort, c'est au moins avilir la nature humaine, attendu que ceux qui sont recueillis ne le sont le plus souvent que pour être destinés à la honte ou à l'esclavage[4]. Cent cinquante ans après Justin, Lactance s'exprime avec une vigoureuse éloquence contre cet usage, profondément enraciné dans les mœurs antiques: « Que personne ne s'imagine qu'il puisse être accordé que les pères aient le droit de faire mourir leurs enfants nouveau-nés;

[1] Comp. *Ep. ad Zenam et Serenum*, c. 17, *in Opp.* Just. Mart., p. 416.

[2] Barn., *Ep.*, c. 19 et 20, t. I, p. 51 et 53. — Athenag., *Leg.*, c. 35, p. 312. — Min. Felix, c. 30, p. 114. — Tertull., *Apol.*, c. 9, p. 36; — *Ad. nat.*, l. I, c. 16, p. 51. — Cypr., ep. 59, p. 98.

[3] *Const. apost.*, l. VII, c. 3, p. 366.

[4] Just. Mart., *Apol.* 1, c. 27 et 29, p. 60 et 61. — *Ep. ad Diogn.*, c. 3, p. 236. — Min. Felix, c. 30, p. 114. — Arnob., l. II, c. 75, t. I, p. 105.

c'est là une des plus grandes impiétés, car Dieu fait naître les âmes pour la vie et non pour la mort. Cependant il y a des hommes qui ne croient pas souiller leurs mains, en enlevant à des êtres à peine formés la vie qu'ils ne leur ont pas donnée. N'espérez pas qu'ils épargneront le sang étranger, ceux qui n'épargnent pas leur propre sang! Sans contredit, ces hommes sont profondément pervertis. Que dirai-je de ceux qu'une fausse affection porte à exposer leurs enfants? Peut-on considérer comme innocents ceux qui offrent en proie aux chiens leurs propres entrailles, et les tuent plus cruellement encore que s'ils les étranglaient? Qui peut douter qu'il ne soit impie, celui qui se fie à la pitié d'autrui! Quand même il arriverait que l'enfant exposé fût recueilli par quelqu'un qui se chargeât de le nourrir, c'est encore le père qui serait coupable d'avoir livré son propre sang à la servitude ou à la prostitution!... Autant vaut donc tuer son enfant que l'exposer. Il est vrai, ces pères homicides se plaignent de leur pauvreté et prétextent qu'ils ne peuvent suffire à élever une famille; comme si les biens de ce monde étaient dans le pouvoir de ceux qui les possèdent, comme si Dieu ne faisait pas tomber tous les jours le riche dans la pauvreté, et n'élevait pas le pauvre à l'abondance! Si donc quelqu'un est empêché par son indigence de nourrir des enfants, qu'il s'abstienne plutôt de son épouse; cela vaut mieux que de détruire par des mains impies l'œuvre de Dieu[1].»

Non contents de lutter contre les cruels excès de la puissance paternelle chez les païens, les Pères s'efforcent de sanctifier les sentiments d'affection que le christianisme ne comprime plus dans les cœurs. Dès ses premiers jours, l'enfant est introduit dans le royaume de Dieu; il est admis dans

[1] *Div. instit.*, l. VI, c. 20, t. I, p. 491. — Comp. August., *De nuptiis et concup.*, l. I, c. 15, t. X, p. 193.

Digitized by Google

l'Église par le baptême; il ne doit pas être exclu des grâces dont le sacrement lui assure la possession ; si d'anciens pécheurs, dit Cyprien, sont reçus dans la communauté chrétienne, à combien plus forte raison ne doit-on pas y recevoir l'enfant nouveau-né, qui n'a pas encore commis de mal[1]. Cette sollicitude ne s'étend pas seulement aux enfants légitimes; les enfants naturels, même ceux nés d'adultères, sont également des créatures de Dieu, ils sont sous sa protection paternelle et dignes, par conséquent, de la charité de l'Église[2].

Les enfants sont des âmes confiées aux parents qui en sont responsables; c'est sur les parents que retombe le reproche, si les enfants se perdent[3]. Si donc les liens qui les rattachent à ces derniers sont resserrés, ce n'est pas pour leur procurer quelques jouissances de plus, c'est pour leur recommander plus vivement leurs devoirs envers leurs enfants, leurs concitoyens dans le royaume de Dieu. L'ancienne et inflexible dureté du père romain doit disparaître[4] pour faire place à une autorité mitigée par l'amour; le père doit considérer son fils comme lui étant égal en dignité naturelle et comme destiné à continuer sur la terre une race d'enfants de Dieu. Sans doute, il faut lui apprendre le respect et l'obéissance, mais non pas en le traitant comme un esclave; c'est en lui faisant connaître et aimer la loi de Dieu, qu'on lui apprendra aussi à se soumettre à la volonté des parents[5]. Cette éducation religieuse est l'objet de fréquentes exhorta-

[1] « ...*Quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit.* » Cypr., ep. 59, p. 99.

[2] Methodius, *Conviv. X virginum*, or. 2, dans Combefis., *Biblioth. græcor. PP. auctar. noviss.*, t. I, p. 75.

[3] Ambr., *De bono mortis*, c. 8, § 35, t. 1, p. 404.

[4] « *Patres quoque asperos esse circa filios non oportere.* » Cypr., *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. 71, p. 324.

[5] Chrysost., *Hom.* 21 *in Eph.*, § 1, t. XI, p. 159.

Digitized by Google

tions des Pères et surtout de Chrysostome. Ce grand homme, interprète éloquent de l'esprit chrétien, aussi bien que des misères et des besoins de l'humanité, voyait dans l'absence d'éducation religieuse la cause de la décadence du monde; on s'occupe, dit-il, à acquérir des honneurs et des richesses, pour laisser à ses enfants de la réputation et de la fortune, mais on n'a nul souci de leur âme; c'est se rendre coupable d'un grand péché, car c'est vouer ses enfants à la mort éternelle et contribuer à la ruine de la société; ce qui fait que le monde entier est bouleversé, c'est qu'on ne se soucie plus de ses propres enfants[1]. Chrysostome, et tous les autres Pères avec lui, ne voient de salut que dans l'éducation religieuse; ils y reviennent sans cesse et dans les termes les plus pressants; ils veulent qu'à un âge, où la volonté est encore flexible, les enfants soient amenés dans la bonne voie, que de bonne heure on leur donne des impressions pieuses, qu'on les forme, par la crainte de Dieu, par l'amour de Jésus-Christ, à la sagesse, à la foi, à l'humilité, à la charité, en un mot qu'on leur imprime dès les premiers ans les grands et simples principes de la vie chrétienne[2]. A cet effet, les parents doivent faire eux-mêmes l'éducation de leurs enfants, au lieu de les livrer à des esclaves souvent ignorants ou impies[3]. C'est surtout aux mères que l'Église recommande le soin de la première éducation religieuse; le père, occupé au dehors, ne peut pas toujours consacrer à ce devoir toute l'attention qu'il réclame; d'ailleurs, par sa nature plus douce, plus patiente, plus aimante, la mère est plus apte à éveiller dans l'âme enfantine les sentiments pieux.

[1] «Καὶ τοῦτό ἔστιν, ὃ τὴν οἰκουμένην ἀνατρέπει πᾶσαν, ὅτι τῶν οἰκείων ἀμελοῦμεν παίδων.» *Hom. de viduis*, t. III, p. 317.

[2] Barn., *Ep.*, c. 19, p. 51. — Polyc., *Ep.*, c. 4, p. 187. — Clem. Rom., *Ep.* 1 *ad Cor.*, c. 21, p. 161. — *Constit. apost.*, l. IV, c. 11, p. 301. — Chrysost., *Hom. de viduis*, t. III, p. 319.

[3] Chrysost., *Hom.* 9 *in Col.*, § 2, t. XI, p. 392.

Digitized by Google

Les moralistes païens n'ont guère connu cette influence de la mère; ils n'ont pas parlé davantage de l'éducation des filles, sur laquelle les docteurs du christianisme sont les premiers à diriger la sollicitude maternelle. Chrysostome et Jérôme insistent sur le devoir des mères d'élever leurs filles dans des mœurs pieuses et simples, afin d'en former un jour de bonnes épouses, capables de diriger une maison et d'élever à leur tour des enfants pour le ciel[1]. C'est du reste aussi sur les fils que la mère chrétienne exerce son influence; tandis que, dans la société païenne, le fils est de bonne heure soustrait à sa mère, confinée dans son gynécée ou émancipée pour le vice, nous le voyons dans l'Église confié à la tendresse maternelle qui, dès les premières années, lui communique les germes de la vie religieuse. Plusieurs des plus illustres docteurs le sont devenus principalement parce qu'ils ont eu des mères pieuses : l'histoire a gardé le souvenir de Monique, mère d'Augustin, de Nonna, mère de Grégoire de Nazianze, d'Anthuse, mère de Chrysostome.

Dans les premiers temps de l'Église, les enfants chrétiens ne recevaient leur éducation et leur première instruction religieuse que dans l'intérieur des familles; aussi longtemps que la société chrétienne n'avait qu'une existence précaire, entourée de dangers et de persécutions, il n'en pouvait pas être autrement. On s'est demandé si les chrétiens envoyaient leurs enfants dans les écoles païennes, ou s'ils s'en abstenaient par scrupule de conscience[2]. Les monuments historiques n'en disent rien; mais il est permis de supposer que ceux qui fuyaient les emplois publics, afin de se soustraire à la participation aux rites idolâtres, devaient se garder aussi

[1] Chrysost., *Quales ducendæ sint uxores*, t. III, p. 227. — Hieron., *Comm. in Tit.*, c. 2, t. III, p. 427; — *Ep.* 107. 128, t. I, p. 681. 961.

[2] Comp. M. Lalanne, *Influence des Pères de l'Église sur l'éducation publique*. Par. 1850, p. 7.

Digitized by Google

de confier leurs enfants à des maîtres qui, en leur enseignant les fables du paganisme, les auraient familiarisés en même temps avec ses mœurs. A mesure que les Églises se constituaient, nous ne doutons pas qu'il n'y ait eu des écoles pour les enfants, aussi bien qu'il y en avait pour les adultes qui se préparaient soit au baptême, soit à l'exercice du ministère. Les premières traces d'écoles, que nous pourrions appeler primaires, ne se rencontrent qu'au quatrième siècle; ces écoles étaient tenues par des prêtres[1]; les enfants y allaient dès l'âge de cinq ans[2]. Les moines, de leur côté, ont acquis de grands mérites par leurs efforts pour l'éducation et l'instruction de la jeunesse; Basile, dans sa règle, leur en fait un devoir des plus essentiels; il leur donne de précieux conseils sur la manière de traiter les enfants et de les habituer à une sage discipline[3]. De plus amples détails sur cette matière, notamment sur les établissements d'instruction religieuse ou littéraire pour les adultes, nous entraîneraient hors de notre sujet; il doit nous suffire d'avoir constaté que, sous l'influence du christianisme, l'éducation a pris un caractère religieux et par conséquent infiniment plus moral que dans l'ancien monde[4]. En ne séparant plus l'instruction de l'éducation, et en y introduisant l'élément chrétien, les Pères ont rendu à l'humanité un service que des esprits aveuglés ont seuls pu refuser de reconnaître; encore aujourd'hui il y a des hommes qui voudraient bannir de l'éducation cet élément qui les gêne; il ne faut reculer devant aucun sacrifice pour lui conserver son influence; le salut du monde est à ce prix.

[1] « Φίλιππος ὁ ἀσκητής, καὶ πρεσβύτερος τῶν σχωλῶν. » Palladius, *Vita Chrys.*; *in Opp.*, t. XIII, p. 77.

[2] Chrysost., *De mutatione nominum*, 2, t. III, p. 109.

[3] Basil., *Regula fusius tract.*, *interrog.* 15 *et* 53, t. II, p. 355 et suiv.

[4] Sur l'*Homélie sur l'éducation*, attribuée à Chrysostome, voy. l'ouvrage de M Lalanne, p. 209 et suiv.

CHAPITRE IV.

LES CLASSES LABORIEUSES.

§ 1. *Le travail. — L'artisan libre.*

Le christianisme, religion tout intérieure et spirituelle, ne devait pas offrir à ceux qu'il conviait à devenir citoyens du royaume de Dieu des moyens matériels de prospérité terrestre. Il n'était pas dans sa nature de fournir un remède extérieur à la misère qui accablait la société païenne, et qui n'était que la conséquence fatale du mépris du travail et de ceux qui s'en occupaient. La charité chrétienne, tout en couvrant de sa protection les malheurs et les douleurs de tout genre, avait autre chose à faire que d'indiquer un chemin pour faire fortune à cette multitude avilie, qui ne demandait qu'à être nourrie et amusée aux frais publics. L'Évangile devait avant tout relever l'homme de son abjection, en brisant l'orgueil oisif des uns et les chaînes serviles des autres; bien différents de ces utopistes qui bouleversent la société en inscrivant sur leur drapeau le *droit au travail*, les Pères la transformaient en proclamant le *devoir du travail*. Mais ce n'est plus le travail dans le sens antique, indigne de l'homme qui veut être respecté, c'est le travail réhabilité et déclaré digne des hommes de tous les rangs. Par cette réhabilitation du travail, le christianisme a relevé les classes laborieuses, jadis méprisées et appauvries, mieux qu'il n'aurait pu le faire par des largesses ou par le partage de la propriété; il a pénétré la société d'un esprit nouveau qui est devenu pour la civilisation moderne la condition première des progrès de son industrie.

Les chrétiens des premiers siècles ne considéraient pas le

travail manuel comme une ignominie; ils ne se regardaient ni comme misérables, ni comme déshonorés, parce qu'ils étaient obligés de gagner leur vie à la sueur de leur front[1]; ils protestaient contre le mépris dont les païens les poursuivaient, lorsqu'ils exerçaient une profession; leurs docteurs représentaient le travail comme la loi commune de tous les hommes, comme la condition de leur existence sur la terre; si Dieu ne l'avait pas voulu ainsi, il aurait fait venir spontanément tout ce qui est nécessaire et utile à la vie. Il est vrai que, selon les Pères, le travail est un châtiment ou plutôt une expiation de la chute de l'homme[2]; mais ils déclarent aussi qu'il a reçu une signification nouvelle, parce qu'il a été honoré par Jésus-Christ, fils d'un artisan, et par les apôtres qui ont travaillé de leurs propres mains[3]; le travail ainsi ennobli n'est plus une peine, il est un honneur pour l'homme, il est digne des plus grands éloges[4]. Toutes les professions sont jugées honorables, à la seule exception de celles qui perdent l'âme et le corps; nul travail n'est réputé vil, quelque humble qu'il soit, pourvu qu'on puisse s'y livrer sans péché; l'Église ne tend à supprimer que les industries dégradantes ou criminelles[5].

Les conséquences de cette doctrine sont la prescription du travail comme devoir et la réprobation énergique de l'oisiveté. La suppression de l'esclavage doit également en être

[1] «Αἰσχύνεσθαι δὲ οὐκ ὀρθῶς ἔχει, μή τις ἄρα διὰ τὴν αὐτουργίαν, ἀθλίους ἡμᾶς καὶ αβοηθήτους ὑπολάβῃ.» *Ep. ad Zenam et Serenum*, c. 17, *in Opp. Just. Mart.*, p. 416.

[2] Gen. III, 17-19.

[3] Ambr., *De Jacob et vitâ beatâ*, l. I, c. 6, § 24, t. 1, p. 452. — Chrysost., *Hom.* 33 et 66 *in Mat.*, t. VII, p. 378 et 655. — August., *De opere monach.*, § 3, t. VI, p. 349.

[4] Voy. l'éloge du travail, chez Theodoret., or. 7, t. IV, P. 1, p. 598 et suiv.

[5] Chrysost., *Hom* 1 *in Rom.* XVI, 3, t. III, p. 178.

Digitized by Google

la suite; il importe de consacrer à cette question un article à part; à cet endroit, nous devons nous borner à ce qui concerne l'homme libre.

Travaillez de vos mains, écrit déjà Barnabé aux chrétiens auxquels il adresse son épître[1]; les Constitutions apostoliques commandent de ne pas se mêler à la foule oisive toujours prête au mal, mais de s'occuper de travaux honnêtes, en ayant l'âme tournée vers Dieu; les riches eux-mêmes, qui croient ne pas avoir besoin de travailler pour vivre, sont exhortés à éviter l'inaction et à profiter de leur position pour s'instruire par l'étude et par le commerce avec les hommes pieux[2]. C'est surtout la jeunesse qui doit fuir l'oisiveté, comme contraire à la nature humaine et à la volonté de Dieu. Chrysostome regarde ce vice comme une cause de décadence et de ruine pour l'individu comme pour la famille; il aurait pu ajouter qu'il devient pernicieux pour la société tout entière[3]. On insistait par conséquent sur la nécessité de faire apprendre aux enfants des métiers utiles[4]; dans les écoles des monastères on leur enseignait les professions qui s'exerçaient sur le bois, sur la pierre, sur les métaux, et de préférence l'agriculture, à laquelle on rendit son antique et véritable dignité[5].

Ce n'est pas seulement dans l'intérêt personnel du travailleur que le travail est réhabilité par les Pères de l'Église; ils mettent aussi en lumière sa connexion avec la charité. Cette idée, qui n'appartient qu'au christianisme, est un des arguments les plus forts en faveur de la dignité du travail. D'un côté, on fait un appel à la sympathie du pauvre valide

[1] *Ep.*, c. 19, p. 52.
[2] L. I, c. 4; l. II, c. 63; l. IV, c. 11, p. 205. 275. 301.
[3] Chrysost., *Hom.* 1 *in Rom.* XVI, 3, t. III, p. 178 et suiv.
[4] *Constit. apost.*, l. IV, c. 11, p. 301.
[5] Basil., *Regula fus. tract.*, *interrog.* 15, t. II, p. 355.

Digitized by Google

et robuste pour des gens plus malheureux que lui ; on lui dit de travailler pour ne pas tomber à la charge de ses frères, et pour ne pas priver ceux qui sont faibles et infirmes des aumônes qui ne sont dues qu'à eux[1] ; d'autre part, on proclame le grand principe de Paul qu'il faut travailler pour avoir les moyens de faire du bien[2]. Rien ne pouvait mieux relever le travail que de le présenter aux riches, ainsi qu'aux pauvres eux-mêmes, comme un moyen de charité. C'est par le même respect pour les occupations honnêtes que les Pères ne veulent pas que la bienfaisance soit un encouragement à la fainéantise : ne vous bornez pas, disent-ils, à donner des aumônes aux pauvres, fournissez-leur les moyens de se procurer eux-mêmes leur subsistance ; donnez-leur du travail, en leur apprenant à l'honorer par leur droiture et leur activité[3]. Dans la même intention, les fondateurs de monastères imposent à ceux qui recherchent une piété plus parfaite le travail et surtout l'agriculture[4]. Les moines devaient y trouver à la fois des ressources pour pouvoir être charitables et hospitaliers, et un préservatif contre les dangers auxquels expose une vie solitaire passée dans l'inaction. Au quatrième siècle déjà certains chrétiens voulaient renoncer au monde pour se soustraire au travail, sous prétexte de se livrer à la vie contemplative ; Augustin leur adresse des remontrances sévères ; il leur rappelle les préceptes de Jésus-Christ et de ses apôtres, la nécessité universelle du travail, le devoir non moins général de la charité et la honte qui

[1] *Constit. apost.*, l. IV, c. 2, p. 295. — Ambr., *De offic.*, l. II, c. 16, § 76, t. II, p. 88. — Cassian., *Collatio* 24, c. 12, p. 617.

[2] *Constit. apost.*, l. VII, c. 12, p. 369.

[3] Chrysost., *Hom. de eleemosyna*, t. III, p. 259.

[4] Cassian., *De institutis cœnobiorum*, l. II, c. 3, l. X, c. 8 et suiv., p. 14. 160. — Hieron., ep. 125, t. I, p. 939. — Basil., *Regula fus. tract., interrog.* 37 *et* 38, t. II, p. 381 et suiv. ; — *Constit. monast.*, c. 23, t. II, p. 574.

Digitized by Google

s'attache à celui qui veut vivre mollement du produit des sueurs de ses frères[1]. A la même époque, des prêtres et des évêques illustres confondaient par leur exemple ces moines paresseux ; Hilaire d'Arles, un des prélats les plus pieux et les plus savants de l'Église des Gaules, issu d'une famille considérable, travaillait lui-même dans les champs[2]; d'autres exerçaient d'autres professions compatibles avec leur ministère, afin de pouvoir secourir les pauvres, sans tomber eux-mêmes à la charge des fidèles[3]. En donnant ce noble exemple à des chrétiens égoïstes, aussi bien qu'à la société païenne corrompue, ces prêtres montraient que le travail des mains ne nuit pas à la dignité de l'homme, et que la charité sanctifie ce que méprise l'orgueil du monde.

§ 2. *Les esclaves*[4].

Dans une société qui a réhabilité le travail et qui est fondée sur le respect de la personnalité humaine et sur la charité, il ne peut plus y avoir de place pour l'esclavage. Toutefois le christianisme ne pouvait pas abolir d'un seul coup une institution aussi étroitement liée aux lois et aux coutumes de l'ancien monde; en proclamant un affranchissement immédiat des esclaves, les représentants de l'Église auraient empiété sur le droit de propriété des maîtres, droit fondé, il est vrai, sur un fait injuste, mais conforme à l'esprit général de l'antiquité; en outre, ils auraient jeté au milieu de la société des milliers d'hommes peu préparés à la

[1] Augustin écrit à ce sujet son traité *De opere monachorum*, t. VI, p. 797 et suiv.

[2] Gennad., *De viris illustr.*, c. 69, p. 32.

[3] Epiph., *Adv. hær.*, l. III, t. I, *hær.* 80, nº 6, t. I, p. 1072.

[4] Voy., outre le 3e vol. de M. Wallon, Möhler, *Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sclaverey durch das Christenthum. Theol. Quartalschrift.* Tübing. 1834, p. 61 et suiv.

Digitized by Google

liberté. L'émancipation ne s'est pas faite et n'a pas pu se faire par un acte éclatant et brusque, par une revendication violente des droits de l'homme; conformément à la nature spirituelle de la religion de Jésus-Christ, elle s'est opérée sans bouleversement, uniquement par l'influence lente et douce de la charité. La chose urgente avant tout, c'était d'affranchir les âmes; il fallait les élever à la liberté intérieure et montrer que, ce qui divisait les hommes dans la cité terrestre, n'était pas un motif de division dans la cité de Dieu, où tous doivent être unis par le même respect et le même amour.

C'est pour cette raison que la doctrine chrétienne de l'égalité naturelle de tous les hommes a été appliquée spécialement à l'esclavage. A toutes les occasions et à toutes les époques de la période qui nous occupe, les Pères de l'Église se sont prononcés contre la théorie antique de l'infériorité naturelle de l'esclave. Déjà Barnabé, exprimant la pensée apostolique, dit que Dieu n'est pas venu appeler les hommes d'après leur condition de serviteur ou de maître[1]. Nul n'est esclave par nature, disent Clément d'Alexandrie et Basile[2]; Chrysostome, examinant l'origine de l'esclavage, remonte jusqu'à celle du genre humain, et rappelle que Dieu, qui a créé les deux premiers hommes libres et égaux, n'a point créé d'esclaves pour les servir[3]. L'esclave, dit-il ailleurs, a la même noblesse naturelle que le maître, la même âme, les mêmes grâces de Dieu[4]. Augustin proclame à son tour que maître et serviteur ne sont que des noms divers, et que

[1] *Ep.*, c. 19, p. 52.

[2] Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 12, t. I, p. 307. — Basil., *De Spir. s.*, c. 21, t. III, p. 42. — Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 15, t. I, p. 399.

[3] *Or. in terræ motum et Laz.*, § 7, t. I, p. 782; — *Hom.* 22 *in Eph.*, § 2, t. XI, p. 167.

[4] *Hom.* 15 *in Eph.*, § 3, t. XI, p. 114.

les hommes qui les portent sont originairement égaux[1]. Les deux Pères que nous venons de citer en dernier lieu ont voulu prouver que l'esclavage est une conséquence de la chute de l'homme, un châtiment du mauvais usage qu'il a fait de sa liberté[2]. Mais cette opinion était exposée à une objection très-grave : si la servitude extérieure est une peine méritée par suite du péché originel, Dieu n'aurait puni qu'une partie du genre humain ; pourquoi les hommes libres sont-ils exempts de la peine? Chrysostome essaie de venir au devant de cette objection, en soutenant que les maîtres ne sont pas moins esclaves que leurs serviteurs, attendu qu'ils le sont de leurs passions et de leurs vices[3]. Cet argument ne nous paraît pas avoir beaucoup de force, car il s'en suivrait toujours que les maîtres sont favorisés, ils n'auraient à porter qu'un seul joug, tandis que leurs esclaves en subiraient un double, celui de la servitude extérieure et celui du péché qu'ils partagent avec leurs maîtres. L'opinion des Pères n'est vraie qu'en un sens ; s'ils s'étaient bornés à ramener l'esclavage, comme toutes les autres iniquités de l'ancien monde, à la chute de l'homme par suite du péché, sans vouloir y trouver un châtiment pour une seule classe de l'humanité, nous nous serions abstenu de faire nne observation sur une doctrine qui nous aurait paru incontestable.

A côté de cette idée un peu confuse de l'esclavage représenté comme châtiment, se rencontre chez les Pères l'idée plus claire, plus historique, que la distinction entre maîtres et serviteurs est le fait de la tyrannie, de l'égoïsme des hommes ; Augustin lui-même déclare que la cause de la ser-

[1] *Enarr. in Ps.* 124, § 7, t. IV, p. 1058. — Comp. Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 6, t. I, p. 274

[2] Chrysost., *Serm. 4 et 5 in Gen.*, t. IV, p. 659. 665. — August., *De civit. Dei*, l. XIX, c. 15, t. VII, p. 423.

[3] *Hom. 22 in Eph.*, § 1, t. XI, p. 165.

Digitized by Google

vitude doit être cherchée dans l'iniquité des uns et dans le malheur des autres[1]. Dans cette condition extérieure, l'âme peut rester libre; ce n'est que le corps qui est asservi. Les docteurs de l'Église parlent, comme les stoïciens, de l'esclavage du corps et de la liberté des âmes, et, tandis que les philosophes leur empruntent, à leur propre insu peut-être, quelques idées chrétiennes, ils s'emparent, à leur tour, de l'argumentation et des termes des philosophes; mais, en les appliquant au christianisme, ils leur donnent un sens plus profond et plus vrai. Ambroise dit dans un langage analogue à celui d'Épictète : ce n'est pas la nature, mais le manque de sagesse qui rend l'homme esclave, de même qu'on ne devient pas libre par la manumission, mais par la discipline; celui-là seul est vraiment libre qui l'est en lui-même, dans son âme; on appelle libre l'homme que rien n'empêche de suivre sa volonté; le sage est donc libre, car il n'existe aucun obstacle qu'il ait à craindre[2]. Le christianisme élève cette théorie de la liberté intérieure à une plus grande hauteur que la philosophie, en montrant que ce n'est pas l'un ou l'autre des vices qui retient dans la servitude tel ou tel individu, mais que *tous* les hommes sont également esclaves du péché en général. Il n'y a pas d'autre œuvre servile que le péché; c'est là le seul esclavage réel, universel, commun au maître et au serviteur; la liberté civile n'en exempte et l'émancipation n'en affranchit personne[3]. Dans ce sens,

[1] *Quæst. in Gen.*, l. I, *quæstio* 153, t. III, p. II, p. 311. — Greg. Naz., *Carm. varia*, *carm.* 52, v. 29 et suiv., t. II, p. 127; — or. 16 et 24, t. I, p. 256. 428.

[2] Ep. 37, § 9 et suiv., t. II, p. 932; — *De Joseph patr.*, c. 4, § 20; *De Jacob et vitâ beatâ*, l. II, c. 3, § 12, t. I, p. 490. 462.

[3] Tatian., *Or. c. Græcos*, c. 11, p. 253. — Tertull., *De coronâ*, c. 13, p. 109. — Cypr., *De opere et eleem.*, p. 241. — Ambr., ep. 37, § 24, t. II, p. 936. — Chrysost., *Sermo 4 in Gen.*, § 2, t. IV, p. 660. — August., *Sermo* 134, § 3, t. V, p. 455. — Hilar., *Tract. in Ps.* 135,

Digitized by Google

l'esclave, s'il a vaincu le péché, sera plus libre que son maître, si celui-ci est encore dominé par son égoïsme ; j'appelle noble et seigneur, s'écrie Chrysostome, l'esclave couvert de chaînes, si je vois sa vie ; j'appelle bas et ignoble celui qui, au milieu des dignités, conserve une âme servile[1].

Mais comment arriver à cet affranchissement du péché? quel est celui qui peut nous en délivrer? c'est Jésus-Christ. Pour se sentir vraiment libre, il faut commencer par reconnaître qu'on est dans la servitude du mal, il faut s'humilier dans la conscience de sa misère et entrer dans le service de Jésus-Christ qui seul est notre libérateur, notre patron, notre rédempteur[2]. C'est ainsi que l'esclavage extérieur lui-même est détruit dans sa nature par Jésus-Christ, quand il abolit les suites du péché ; lui, le Seigneur, a pris la forme de serviteur, pour que le serviteur soit réhabilité, élevé à la dignité du maître[3] ; affranchis par lui, les hommes sont égaux en lui ; en lui, il n'y a plus de différence entre le maître et l'esclave[4].

Dans l'Église, l'esclavage n'existe donc plus que de nom ; c'est une condition extérieure, accidentelle, sans influence sur la valeur morale de l'homme. Un chrétien ne saurait être esclave dans le sens antique du mot ; ceux que le monde sépare et subordonne les uns aux autres, sont rapprochés, unis par la fraternité[5]. Il n'y a plus de honte attachée à la qualité d'esclave[6] ; ce n'est pas même un opprobre de servir

§ 6, p. 485. — Paul. Nol., ep. 9, p. 44. — Macarius, *De libertate mentis*, c. 31, p. 222.

[1] *Or. in terræ motum et Laz.*, § 7, t. I, p. 782.

[2] Jésus-Christ est notre «*manumissor.*» Ambr., *De Jacob, etc.*, l. I.

[3] August., *Sermo* 371, § 1, t. V, p. 1020.

[4] Ambr., *Exhortat. virginit.*, c. 1, § 3, t. II, p. 278.

[5] Chrysost., *Hom.* 29 *in cap. IX Gen.*, § 77, t. IV, p. 290.

[6] Id., *Hom.* 22 *in Eph.*, § 2 ; — *Hom.* 1 *in Philem.*, § 1, t. XI, p. 166. 774.

Digitized by Google

sous un mauvais maître[1]; le chrétien supporte la servitude sans murmure, de même que, s'il est libre, il ne s'en fait pas un sujet d'orgueil[2]. Dans le royaume de Dieu il y a plus encore; non-seulement servir n'est plus un déshonneur, mais c'est le plus haut degré de la charité. C'est là le plus grand renversement des idées antiques. Si le païen devait s'étonner d'entendre les chrétiens proclamer que le travail est honorable, combien plus ne devait-il pas être surpris en les entendant parler de la dignité de la condition de serviteur! Tous les hommes, créatures finies et bornées, sont également dépendants de Dieu, nul n'est libre absolument, tous concourent aux fins de Dieu qui, seul libre, est leur maître universel, ayant sur eux tous un droit suprême. Leur destination et leur gloire consistent à reconnaître cette dépendance et à l'accepter en servant Dieu, non par contrainte ou sans s'en rendre compte, mais par amour et avec pleine conscience de ce qu'ils font[3]. Cette libre soumission à Dieu, qui est la plénitude de la perfection humaine, a été représentée par Jésus-Christ; il a donné l'exemple de la parfaite obéissance[4]. Il relève ainsi ceux qui étaient «couchés à terre,» en même temps qu'il enseigne que le plus grand amour consiste à obéir à Dieu, en se consacrant librement au service des hommes. Rien peut-être n'a contribué davantage à réhabiliter les esclaves, que cette idée si profondément chrétienne de la charité consistant à *servir* les autres, idée personnifiée en quelque sorte dans la vie et dans la mort de Jésus-Christ[5]. Jésus-Christ demande qu'on l'aime

[1] Theodoret., or. 8, t. IV, P. I, p. 604.

[2] Tatian., *Or. c. Græcos*, c. 11, p. 253.

[3] August., *Enarr.* 3 *in Ps.* 103, § 3, t. IV, p. 867; — *Sermo* 21, § 6, t. V, p. 79. — Bas., *De Spir. s.*, c. 21, t. III, p. 43.

[4] Ambr., *De fide*, l. V, c. 8, § 109, t. II, p. 570.

[5] Id., ep. 37, § 23, t. II, p. 936; — *De Joseph patr.*, c. 4, § 19, t. I, p. 490.

et que, par amour pour lui, on obéisse à ses commandements; le plus grand amour pour lui consistera donc aussi à le servir en le reconnaissant pour maître; c'est là la vraie liberté intérieure, la dignité la plus grande, la seule domination réelle[1]. Tertullien a pu dire que le monde a dénaturé le sens des mots, en appelant liberté un état qui n'est pas différent de l'esclavage, et servitude ce qui est la condition du véritable affranchissement[2]. Aussi ce nom de serviteur, si méprisé de la société païenne, est-il pour les chrétiens le titre le plus honorable; ils ne veulent pas être appelés autrement que serviteurs de Dieu et de Jésus-Christ[3]. Ceux qui, par leurs fonctions dans l'Église, occupaient les premiers rangs, prirent de préférence ce titre, en ajoutant qu'ils étaient en même temps les serviteurs de la famille de Christ, de son Église[4]. Car servir les hommes, comme Jésus-Christ l'avait fait, était le moyen suprême de le servir lui-même; c'était un don de Dieu, et les chrétiens devaient se glorifier de se nommer, à cause du Christ, les serviteurs de tous les hommes[5].

[1] « *Est sapienti et servire libertas.* » Id., ep. 37, § 24, p. 936. — Paul. Nol., ep. 8, v. 33, et suiv., p. 41. — Petr. Chrysol., *Sermo* 115, p. 499.

[2] *De coronâ*, c. 13, p. 109.

[3] On a pensé quelquefois que ce nom ne désignait que les prêtres et les moines; c'est une erreur. Hermas appelle tous les chrétiens des *servi Dei* (l. I, vis. 1, c. 2, p. 76). Tertullien, en parlant de l'épouse chrétienne d'un mari païen, l'appelle *ancilla Dei* (*Ad ux.*, l. II, c. 6, p. 170); les chrétiens en général sont pour lui des *servi Dei* (p. ex. *De spect.*, c. 1, p. 72). Les chrétiens de Vienne et de Lyon, écrivant à ceux d'Asie, s'appellent δοῦλοι χριστοῦ (Euseb., *Hist. eccl.*, l. V, c. 1, p. 154). On appelait ainsi des enfants et des femmes. Voy. les inscriptions chez Muratori, t. IV, p. 1834, n° 10; p. 1856, n° 3; p. 1892, n° 7, etc.; et chez Reinesius, p. 1004, n° 449.

[4] Cette coutume s'introduit dès le quatrième siècle. Voy. August., ep. 155. 220, t. II, p. 406. 618.

[5] « Δούλους τε πάντων ἀνθρώπων ἑαυτοὺς εἶναι λογίζονται. » Macarius,

Digitized by Google

En présence des principes que nous venons d'exposer, on ne sera plus surpris de ce que les premiers chrétiens n'aient pas provoqué l'abolition immédiate de l'esclavage. Dans une société où tous les hommes sont égaux par nature et en Jésus-Christ, et où la servitude libre est le plus haut degré de l'amour, l'esclavage n'est plus qu'un accident, dans un sens infiniment plus vrai que pour les stoïciens. A la vérité, cet accident lui-même doit disparaître, car il est le résultat d'une injustice, d'un manque de respect et d'amour pour l'homme; mais l'Église peut abandonner à la charité qui triomphe de tout le soin de faire cesser un jour une institution aussi incompatible avec le royaume de Dieu.

La douce influence de cette charité devait s'exercer sur les esclaves comme sur les maîtres, en les rapprochant les uns des autres. Si les premiers chrétiens continuaient d'avoir des serviteurs[1], il ne faut pas les accuser de contradiction entre leur conduite et leur théorie; cette contradiction était effacée par la charité. La distinction extérieure subsistait, mais ce n'était pour ainsi dire que par un effet de la coutume; dans le fait, l'amour fraternel du maître pour son esclave et de l'esclave pour son maître devait l'annuler: ils devaient se considérer tous comme frères en esprit, et comme également serviteurs de Christ[2]. Fidèles au précepte apostolique que chacun doit rester dans la condition où Dieu l'a placé, et pleins de la pensée que la liberté spirituelle est plus précieuse que tous les avantages terrestres, les premiers Pères déjà ne veulent pas que les esclaves chrétiens se hâtent de demander leur émancipation, afin de ne pas paraître esclaves de leurs propres désirs; qu'ils continuent de servir sans murmure, écrit Ignace, et Dieu leur accordera une

De carit., c. 3, p. 138. — Ambr., *De paradiso*, c. 14, § 72, t. I, p. 178.

[1] Just. Mart., *Apol.* 2, c. 12, p. 96. — Athenag., *Leg.*, c. 35, p. 311.

[2] Lactant., *Div. instit.*, l. IV, c. 16, t. I, p. 401.

Digitized by Google

liberté meilleure que celle des hommes[1]. Quelques siècles plus tard, le synode de Gangra, en Paphlagonie, prononça l'anathème contre ceux qui enseigneraient aux esclaves, sous prétexte de piété, de chercher à s'affranchir et de ne plus servir leurs maîtres avec un respectueux empressement[2]. Sans doute, il arrivait aussi que des esclaves chrétiens se récriassent soit contre la dureté de leurs maîtres, soit contre la servitude en général; il y en avait qui prétendaient qu'ayant reconnu leur Seigneur véritable, ils ne devaient plus en avoir d'autre[3]. Mais on les rappelait à l'obéissance par les considérations les plus fortes : l'esclave, est-il dans la maison d'un maître chrétien, il l'aimera comme un père[4]; il lui sera doublement attaché, par sa qualité d'esclave pour le temps et par le lien spirituel de la charité pour l'éternité[5]; le maître est-il païen, et d'autant plus dur peut-être envers ses serviteurs que ceux-ci croient en Jésus-Christ, le devoir de l'obéissance reste le même, sauf le cas où le maître veut les forcer à des actes contraires à leur conscience ou à leur foi[6]. On les exhortait en général à la douceur, au support, à la soumission ; ils devaient montrer par leur conduite combien la vertu inspirée par le christianisme est différente de celle des philosophes[7]; on leur recommandait de supporter la servitude sur cette terre d'exil et de passage, où nulle créature n'est libre, et au delà de laquelle le chrétien attend la délivrance et la gloire céleste[8]. A ces exhortations, qui, dans

[1] *Ad Polyc.*, c. 4, p. 41.

[2] Can. 3. Mansi, t II, p. 1101.

[3] Chrysost., *Hom. 4 in Tit.*, § 3, t. XI, p. 753.

[4] *Constit. apost.*, l. IV, c. 12, p. 301. — Cypr., *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. 72, p. 324.

[5] Hier., *Comm. in Phil.*, t. III, p. 451.

[6] Id., *Comm. in Tit.* 2, t. III, p. 429.

[7] Chrysost., *Hom. 22 in Eph.*, § 1, t. XI, p. 166.

[8] August., *De agone christiano*, c. 7, t. VI, p. 181 ; — *De civit. Dei*, l. XIX, c. 15, t. VII, p. 423.

Digitized by Google

l'anarchie des derniers siècles de l'Empire, n'étaient peut-être pas toujours écoutées, on joignait des défenses qui prouvent combien le christianisme savait allier le respect des droits acquis à ses doctrines d'affranchissement intérieur. C'est ainsi qu'en 451 le concile de Chalcédoine défendit aux couvents de recevoir des esclaves sans le consentement de leurs maîtres, « afin que le nom de Dieu ne soit point déshonoré, » c'est-à-dire que le christianisme ne soit pas accusé de prêcher la désobéissance[1]. Ce n'est pas que les Pères n'aient pas reconnu ce qu'il y a de triste dans la condition servile; c'est un dur office, dit Hilaire de Poitiers, et Augustin déclare que toute servitude est pleine d'amertume; mais ils apprennent à l'esclave à s'affranchir intérieurement, à s'humilier d'abord pour triompher du désir d'être émancipé, et à s'élever ensuite au-dessus de son état qui, en lui-même, n'est pas un opprobre, pour parvenir à la vraie noblesse de l'âme; car, disent-ils, la servitude de l'âme est infiniment plus dure et plus misérable que celle du corps[2].

En ne consultant que les désirs de l'homme naturel, on serait tenté de croire qu'à cause de ces exhortations à l'obéissance, le christianisme n'eût pas dû trouver beaucoup de partisans parmi la race esclave. Cependant il en a été autrement. Nous savons que, dès le deuxième siècle, de nombreux serviteurs de grandes maisons avaient adopté l'Évangile[3]. A côté de la dépravation païenne, ces esclaves, affranchis par Jésus-Christ, ne cherchant pas à rompre violemment

[1] Can. 4; Mansi, t. VII, p. 360.

[2] « *Officium quidem durum, tamen homini non omnino miserabile .. At verò animæ captivitas quàm infelix est.* » Hilar., *Tract. in Ps.* 125, § 4, p. 408. — « *Omnis servitus amaritudine plena est.* » August., *Enarr. in Ps.* 99, § 7, t. IV, p. 806. — Orig., *C. Cels.*, l. III, c. 54, p. 483.

[3] *Acta Martyrii Justini*, c. 3; *in Opp. Just. Mart.*, p. 586. — Orig., *C. Cels*, l. III, c. 55, p. 484.

leur joug, restant esclaves sur la terre, parce qu'ils se savaient citoyens du royaume de Dieu, présentaient le spectacle touchant d'un des plus beaux effets du christianisme. Un fait appartenant à cette première époque nous révèle les sentiments que la foi inspirait aux esclaves. Euèlpistus, serviteur de la maison impériale, conduit avec Justin et d'autres devant le tribunal du préfet Rusticus, et interrogé par celui-ci sur sa condition, s'écria : « Je suis esclave de l'empereur, mais je suis chrétien, et c'est de Jésus-Christ que j'ai reçu la liberté, par sa grâce j'ai le même espoir que mes frères[1]. » La résignation stoïque d'Epictète est admirable, mais la liberté d'esprit de cet esclave chrétien est plus noble encore, car elle est plus sainte et plus pure. Cette race méprisée, que l'antiquité croyait incapable de toute vertu virile, a fourni à l'Église beaucoup de ses plus glorieux martyrs préférant la mort, plutôt que de consentir aux honteuses propositions de leurs maîtres, ou de renoncer à leur foi; les Potamiæna, les Eutychès, les Victorin, les Maron, les Nérée, les Vital et tant d'autres ont rendu ainsi le témoignage le plus éclatant de l'affranchissement de l'âme par Jésus-Christ, et de leur amour pour leur divin libérateur[2].

L'Église ne donnait pas seulement des conseils de patience aux esclaves, elle avait aussi des préceptes d'humanité et de douceur pour les maîtres. Si elle n'a pas pu dire aux uns de s'affranchir eux-mêmes par la force, elle n'a pas non plus exigé des autres de renvoyer brusquement leurs serviteurs. Pour nous servir des expressions du savant historien de l'esclavage, « ce n'était point l'esclave qu'il semblait urgent d'ôter au maître, c'était le maître qu'il fallait surtout détacher de l'esclavage, par le sentiment de la dignité de l'homme[3]. »

[1] *Acta Mart. Just.*, *l. c.*
[2] Cypr., *De laude martyrii*, p. 345.
[3] M. Wallon, t. III, p. 318.

et, comme nous croyons devoir ajouter, par le sentiment de la charité envers l'esclave, respecté dans sa qualité d'homme et de membre du royaume de Dieu. Dans l'Église, les serviteurs ne sont plus de ces instruments sans volonté, dont l'antiquité permettait au maître d'user et d'abuser selon ses volontés, ce sont des hommes, qu'une tyrannie détruisant l'égalité naturelle a réduits en servitude, et qui par cela déjà méritent notre sympathie[1]; il y a plus, ils ont un droit à notre respect même, parce que, si une dure fortune les a privés de leur liberté extérieure, une volonté énergique peut leur conserver leur liberté spirituelle[2]; ce sont, en un mot, des frères, appelés au même salut, à la même participation aux grâces du royaume de Dieu que les hommes libres. Qu'on ne croie donc pas qu'on puisse les mépriser[3] et les traiter comme des bêtes de somme[4], ou qu'on puisse leur refuser le droit et la justice[5]. Chrysostome s'écrie : «Ne vous imaginez pas que ce que l'on fait contre les esclaves sera pardonné comme étant indifférent, parce que ce n'est fait que contre des esclaves; les lois du monde connaissent la différence de deux races, mais la loi commune de Dieu l'ignore[6].» Les maîtres doivent se souvenir qu'ils sont esclaves tout autant que leurs serviteurs, que, pour être libres civilement, ils n'en subissent pas moins le joug du péché, qu'ils n'en sont rachetés par Jésus-Christ que pour entrer à son service, et que ce divin Rédempteur s'est fait humble lui-même pour servir les hommes, pour leur donner un exemple à suivre[7]. Qu'on ne dédaigne pas d'avoir pour

[1] Nilus, *Perist.*, sect. X, c. 6, p. 165.
[2] Isid. Pelus., l. I, ep. 306, p. 68.
[3] Ignat., *Ad Polyc.*, c. 4, p. 41.
[4] Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c, 11, t. I, p. 295.
[5] Nilus, *l. c.*, note 1.
[6] Chrysost., *Hom.* 22 *in Eph.*, § 2, t. XI, p. 167.
[7] Ambr., *De Jacob, etc.*, l. I, c. 3, § 12, t. I, p. 448.

frères ceux que le Seigneur lui-même honore de ce titre[1]; qu'on les aime comme ses égaux, comme des fils auxquels on est uni par la foi[2]; qu'on leur montre cet amour en les traitant sans la dureté païenne, avec douceur et bienveillance, en reconnaissant les services qu'ils rendent et en leur pardonnant volontiers leurs fautes[3]. Contre les maîtres qui, sourds à ces conseils, méconnaissaient les principes de l'Évangile, l'Église prenait des mesures non moins sévères que contre les esclaves qui se refusaient à leur devoir; elle les déclarait indignes d'être ses membres; elle refusait les offrandes du maître qui maltraitait ses esclaves par des coups, par la faim ou par des travaux trop durs[4]; la femme, qui, dans la colère, battait sa servante de manière à causer sa mort, était exclue de la communion des fidèles[5].

On voulait établir dans son vrai sens la *famille* que Rome ancienne n'avait cherché à réaliser que par la subordination rigoureuse de tous les membres à la puissance du père et du chef; dans l'Église, elle devait être unie par la charité réciproque. Le maître, dit Ambroise, est appelé père de famille, afin qu'il gouverne ses esclaves comme s'ils étaient ses fils[6]; Augustin demande qu'ils soient dans la demeure du maître comme dans la maison paternelle, qu'ils soient traités comme les fils, sauf les droits de l'héritage[7]. De là découlaient pour les propriétaires des devoirs dont l'antiquité n'avait eu aucune idée; elle n'avait connu que des devoirs de l'esclave, sans en imposer aussi au maître. Désormais, le

[1] August., *Sermo* 58, § 2, t. V, p. 236.
[2] *Constit. apost.*, l. IV, c. 12, p. 302.
[3] Barn., c. 19, p. 52. — Basil., *Moralia*, *reg.* 75, t. II, p. 311. — Petr. Chrysol., *Sermo* 26, p. 111.
[4] *Constit. apost.*, l. IV, c. 6, p. 197.
[5] Conc. d'Elvire, 305, can. 5; Mansi, t. II, p. 6.
[6] Ep. 2, § 31, t. II, p. 762.
[7] August., *De civit. Dei*, l. XIX, c. 16, t. VII, p. 424.

Digitized by Google

serviteur étant frère du maître, celui-ci doit avoir soin de son âme, il est rendu responsable en quelque sorte de son salut, il doit le surveiller, le corriger, et surtout lui donner l'exemple d'une conduite fidèle, grave, modeste, pleine d'amour; en un mot, il est tenu de l'élever à la vertu et à la piété[1]. Dans les premiers siècles de l'Église il y a eu de ces maisons où maîtres et serviteurs ne formaient qu'une famille, dans la signification chrétienne du mot[2]. Lorsque Thècle est citée devant le tribunal, cinquante de ses esclaves, poussés par la reconnaissance, accourent pour rendre témoignage en sa faveur[3]. Paulla, la descendante des Paul-Émile, Léa, Fabiola, sont citées comme ayant été plutôt les domestiques que les maîtresses de leurs femmes[4].

Il restait encore un pas à faire : il fallait arriver à l'émancipation civile. Aussi les Pères ne se bornent-ils pas à recommander aux maîtres la douceur et l'humanité; ils ne négligent rien pour les convaincre que l'esclavage est contraire à la nature de l'homme et à celle du royaume de Dieu, et pour les engager ainsi à affranchir leurs serviteurs. C'est par la persuasion qu'ils veulent obtenir ce résultat; l'affranchissement doit être un acte libre de la charité, un effet de la vertu communiquée à l'homme par le christianisme. Si les docteurs de l'Église insistent tant sur le devoir des maîtres d'élever leurs esclaves à la piété, c'est parce qu'à leurs yeux c'est le moyen le plus sûr de préparer leur émancipation en les en rendant dignes[5]. Grégoire de Nazianze représente aux maîtres qu'affranchir les esclaves, ce n'est que rétablir l'ordre

[1] Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c, 11, t. I, p. 296. — Chrysost., *Hom.* 40 *in* 1 *Cor.*, § 5, t. X, p. 385. — Hieron., ep. 130, t. I, p. 989.

[2] M. Wallon, t. III, p. 339, et les inscriptions qu'il cite.

[3] *Acta SS., Janv.*, t. I, p. 601.

[4] Hieron., ep 23 et 108, t. I, p. 127. 705.

[5] Nilus, *Perist.*, sect. X, c. 6, p. 165.

de la nature[1]. Chrysostome surtout déploie dans ce but tous les moyens de son éloquence, malgré les murmures de quelques membres de son église. Il veut qu'on se restreigne aux serviteurs les plus indispensables, qu'on affranchisse les autres après leur avoir fait apprendre des métiers utiles, qu'on n'en achète de nouveaux que pour les instruire, afin de les rendre à leur tour à la liberté[2]. Il exprime le désir que l'esclavage disparaisse par les services mutuels que les fidèles se rendent par charité; la vraie communauté chrétienne doit être une famille de frères, également libres et également serviteurs les uns des autres; « qu'il y ait un mutuel échange de services et de soumission, s'écrie-t-il, et il n'y aura plus d'esclavage; que l'un ne prenne pas rang parmi les libres et l'autre parmi les esclaves, il vaut mieux que maîtres et esclaves se servent les uns les autres, une telle servitude sera bien préférable à une autre liberté[3].»

Ces idées ne demeuraient pas sans effet. De bonne heure déjà, longtemps avant que Chrysostome eût élevé sa voix en faveur des esclaves, il y avait eu de glorieux exemples de maîtres chrétiens affranchissant leurs serviteurs. Le premier connu de ces faits est celui d'Hermès, préfet de Rome sous Trajan, qui embrassa le christianisme avec sa femme, ses enfants et ses 1250 esclaves. Le jour de Pâques, jour de leur baptême, Hermès donna à ces derniers la liberté et de riches secours pour pouvoir s'établir. Peu de temps après, il subit le martyre avec l'évêque Alexandre qui l'avait converti[4]. Un autre préfet de Rome, sous Dioclétien, Chromatius, célèbre dans l'Église par sa charité et par son zèle, affranchit ses

[1] Or. 16, t. I, p. 256.
[2] *Hom.* 40 *in* 1 *Cor.*, § 5, t. X, p. 385; — *Hom.* 11 *in Act.*, § 3, t. IX, p. 93.
[3] *Hom.* 19 *in Eph.*, § 5; — *Hom.* 1 *in Philem.*, § 1, t. XI, p. 141. 775.
[4] *Acta SS.*, *Mai*, t. I, p. 371.

Digitized by

1400 esclaves, en disant que ceux qui commencent à avoir Dieu pour père, ne doivent plus être les serviteurs des hommes; lui aussi leur donna d'abondants secours[1]. Mélanie donna, du consentement de son mari Pinius, la liberté à 8000 esclaves; Ovinius, martyr des Gaules, à 5000[2]. Ces grands exemples étaient suivis par des chrétiens moins riches. Dans les premières années du quatrième siècle, trois frères affranchirent leurs 73 esclaves[3]. Augustin annonça au peuple, dans une de ses homélies, que plusieurs clercs de l'église d'Hippone allaient émanciper les quelques esclaves qu'ils possédaient[4]. Il n'est pas à douter qu'il n'y ait eu beaucoup d'actes de ce genre; mais les historiens, frappés seulement de ce qui présentait des proportions plus vastes, n'ont pas tenu compte de ces faits moins éclatants.

Tandis que de riches païens ordonnaient par testament de faire couler en leur mémoire le sang de leurs esclaves dans des combats du cirque, l'Église enseignait aux maîtres chrétiens de faire des testaments pour les affranchir et pour leur assurer dés legs[5]. L'affranchissement lui-même revêtit un caractère ecclésiastique solennel; dès le troisième siècle, on voit des maîtres émanciper leurs esclaves, sans les formalités anciennes, dans l'église, en présence du clergé et des fidèles[6]; pour régulariser cette coutume pieuse, des conciles africains, tenus au commencement du quatrième siècle, demandèrent à l'empereur de décréter que les affranchisse-

[1] *Acta SS.*, *Janv.*, t. II, p. 275.

[2] Pignorius, *Comm. de servis*, Padoue 1674, in-4°, *præf.* — Palladius, *Hist. Laus.*, c. 119, p 226.

[3] *Acta SS.*, *Mai*, t. VI, p. 777.

[4] *Sermo* 356, § 3, t. V, p. 966.

[5] Chrysost., *Hom.* 13 *in Matth.*, § 6, t. VII, p. 176.

[6] Constantin trouva cet usage depuis longtemps établi : « *Jam dudum placuit ut*, *etc.*» 316. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 13, l. 1.

Digitized by Google

ments se fissent toujours à l'église[1]. Celui qui voulait affranchir un esclave, le conduisait par la main devant l'autel; là on donnait lecture de l'acte de manumission, par lequel le maître rendait son serviteur à la liberté, parce qu'en toutes choses il l'avait trouvé fidèle[2]; le prêtre y ajoutait sa bénédiction, et l'acte, élevé ainsi à la hauteur d'un acte religieux, avait un sens plus profond et une valeur plus réelle que l'émancipation civile dans la société païenne. L'esclave chrétien affranchi retrouvait une liberté complète et honorable; il entrait dans la communauté de ses frères, entouré d'autant de respect que s'il n'avait jamais été en servitude.

§ 3. *Les gladiateurs et les histrions.*

L'Église prenait encore un autre chemin pour arriver à l'abolition de l'esclavage; c'était en tendant à la diminution du nombre des personnes vouées à la servitude. A cet effet, elle rappelait les maîtres chrétiens à une vie plus simple, elle blâmait énergiquement le luxe païen d'avoir un trop grand nombre d'esclaves inutiles ou dangereux pour les mœurs, elle luttait pour la suppression des occupations honteuses pour lesquelles on abusait de la race servile. Clément d'Alexandrie, bien qu'il ne désapprouvât pas formellement d'avoir des esclaves, trouvait blâmable d'en avoir pour les moindres services, pour tous les besoins du plaisir ou du luxe[3]. « Pourquoi tant d'esclaves, dit plus tard Chrysostome dans une de ses homélies adressées aux chrétiens de Constantinople; de même que pour les vêtements et la table, on doit, en fait d'esclaves, se borner au nécessaire. Et où

[1] *Can. Eccl. Afric.*, can. 64; Mansi, t. III, p. 770.
[2] August., *Sermo* 21, § 6, t. V, p. 79.
[3] Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 4, t. I, p. 268.

Digitized by Google

est ici le nécessaire? je ne le vois pas. Un maître devrait se contenter d'un serviteur; bien plus, un serviteur devrait suffire à deux ou trois maîtres. Si cela vous paraît dur, songez à ceux qui n'en ont pas, et qui ne s'en servent que mieux et plus vite; car Dieu nous a créés capables de nous servir nous-mêmes et de servir encore les autres... Si vous en doutez, écoutez Paul : « mes mains suffisent à me servir et ceux qui sont avec moi. » Ainsi ce docteur du monde, digne du ciel, ne rougissait point de servir tant de milliers d'hommes, et vous, vous vous croiriez flétris, si vous ne traîniez à votre suite des troupes d'esclaves, ignorant que c'est là ce qui vous déshonore. Car Dieu nous a donné des pieds et des mains pour que nous n'ayons pas besoin de serviteurs... Que veulent ces essaims d'esclaves? On voit les riches se promener comme des pasteurs de brebis ou des vendeurs d'hommes dans les bains et sur les places publiques. Mais je ne veux pas m'en tenir au droit strict : ayez un second serviteur; si vous en réunissez davantage, vous ne le faites point par amour pour eux, vous ne le faites que dans l'intérêt de votre luxe[1]. » Pendant toute la durée de l'Empire, l'Église lutte avec une énergique sévérité contre les abus, auxquels la société païenne destinait les esclaves; elle combat avant tout les vices et les passions des maîtres, dans le double intérêt de leur propre salut, et de celui des malheureux qu'elle veut arracher de leurs mains. Non-seulement elle condamne avec la dernière rigueur le vice de la παιδεραστία, en excommuniant sans espoir de réconciliation ceux qui s'y livrent[2]; mais elle s'élève aussi contre ceux qui

[1] *Hom.* 40 *in* 1 *Cor.*, § 5, t. X, p. 384.

[2] Barn., *Ep.*, c. 19, p. 51. — Athenag., *Leg.*, c. 34, p. 311. — *Constit. apost.*, l. VI, c. 28, p. 359. — Arnob., l. I, c. 64, t. I, p. 44. — Chrysost., *Hom.* 12 *in* 1 *Cor.*, § 5, t. X, p. 103; — *Hom.* 5 *in Tit.*, § 4, t. XI, p. 762. — Conc. d'Elvire, 305, can. 71; Mansi, t. II, p. 17.

Digitized by Google

ont à leur service des gladiateurs et des histrions, ou qui fréquentent les spectacles et les cirques. En mille occasions, les docteurs et les prédicateurs chrétiens représentent à ceux qui aspirent à être citoyens du royaume de Dieu les dangers des jeux publics; les combats de gladiateurs ou de bêtes leur inspirent une horreur profonde ; ils ne voient pas de différence entre un homicide et le spectateur qui assiste, avide et impitoyable, à une lutte à mort; s'asseoir sur les gradins de l'amphithéâtre, c'est se rendre complice du sang versé[1]. Le chrétien, qui aime tout homme comme un frère et qui respecte la vie comme un don de Dieu que lui seul a le droit de reprendre, doit fuir ces spectacles sanguinaires qui ne sont que des écoles de barbarie, ou, comme Tatien les appelle énergiquement, des festins horribles où l'âme se repaît de sang et de chair humaine[2]. Les Pères ne pouvaient comprendre que des magistrats pussent autoriser ces combats, et des hommes civilisés les admirer[3]. A ceux qui essayaient de les justifier, en disant qu'on ne faisait combattre que des criminels condamnés, on répondait que ce n'est plus de la justice quand, au lieu de punir elle-même le coupable, la loi le force d'ajouter à son premier crime un second, en versant le sang de son prochain pour le sauvage plaisir de la foule; si le châtiment doit corriger, quelle correction que d'être obligé de tuer un homme[4]! Mais cette ex-

[1] Athenag., *Leg.*, c. 35, p. 312. — Theoph., *Ad Autol.*, l. III, c. 15, p. 389. — Min. Felix, c. 30 et 37, p. 117. 140. — Arnob., l. II, c. 41, t. I, p. 78.

[2] Tatian., *Or. c. Græcos*, c. 23, p. 264. — Cypr., ep. 1, p. 3.

[3] Tertull., *De spect.*, c. 18, p. 81. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 20, t. I, p. 490. — Chrysost., *Hom.* 12 *in* 1 *Cor.*, § 5, t. X, p. 103.

[4] « *Bonum est cum puniuntur nocentes. Quis hoc nisi nocens negabit? Et tamen innocens de supplicio alterius lætari non potest... Etiam qui damnantur in ludum, quale est ut de leviore delicto in homicidas emendatione proficiant?* » Tertull., *De spect.*, c. 18 et 19, p. 81.

Digitized by Google

cuse des païens n'était pas sincère; car on ne faisait pas combattre seulement des criminels, on sait qu'il y avait aussi des gladiateurs de profession. L'Église tendait à faire disparaître ce métier barbare; elle repoussait les gladiateurs du baptême, à moins d'une sérieuse pénitence et de l'engagement de renoncer à leur état[1]; d'un autre côté, elle exhortait les riches à consacrer à des œuvres de charité les sommes qu'ils dépensaient pour l'entretien des combattants : « au lieu d'acheter et de nourrir des bêtes féroces, dit Lactance, rachetez des prisonniers et nourrissez des pauvres; au lieu de réunir des hommes destinés à s'entretuer, allez ensevelir des morts innocents; quel avantage y a-t-il pour votre luxe d'enrichir des gladiateurs et de les dresser au crime? employez à de grands sacrifices vos biens périssables, afin que, pour vos vrais bienfaits, Dieu vous accorde une récompense éternelle[2]. »

Il y a des personnes qui, tout en approuvant l'Église d'avoir agi avec tant de vigueur contre ces jeux homicides, l'ont blâmée de s'être prononcée avec la même énergie contre les autres spectacles, les danses, les représentations théâtrales. C'était, dit-on, un excès de rigorisme, c'était mépriser les arts et répandre sur la vie une teinte sombre et triste, en la privant de distractions légitimes et en comprimant les élans du génie. Mais ce reproche est loin d'être fondé; si, dans ces spectacles, on ne tuait pas le corps, on y tuait les âmes, celles des acteurs comme celles des spectateurs. Nous ne reviendrons pas ici sur la profonde immoralité qui s'étalait sans pudeur sur la scène romaine, dans les siècles de la décadence. Si l'on se rappelle le tableau que nous en avons esquissé dans notre premier livre, on trouvera que rien n'a été plus fondé que l'aversion des docteurs

[1] August., *De fide et opp.*, c. 18, t. VI, p. 136.
[2] *Div. instit.*, l. VI, c. 12, t. I, p. 470.

Digitized by Google

chrétiens pour les spectacles des danseurs ou des histrions. Pour préserver d'une corruption presque inévitable les membres de l'Église, ils les engagent par les exhortations les plus vives à fuir la scène, où leurs yeux n'auraient rencontré que des tableaux d'une volupté efféminée, et leurs oreilles que des paroles lascives ou criminelles ; ils leur retracent la funeste influence que la vue des turpitudes des hommes et des dieux exerçait sur les mœurs[1]; ils déclarent indignes de la communion chrétienne ceux qui, malgré ces avertissements, fréquentent les théâtres devenus des lieux impurs[2]; ceux qui sont avides de spectacles, ils les renvoient non-seulement aux grandes scènes de la Bible, mais à la magnificence du monde, au lever et au coucher du soleil, au ciel resplendissant d'étoiles, à l'immensité de l'océan, aux beautés des montagnes et des fleuves : quel théâtre construit de main d'homme, s'écrie l'auteur d'un traité sur les spectacles, peut égaler ces merveilles de la création[3]?

Si ces exhortations ne suffisaient pas, l'Église intervenait par des défenses formelles ; elle aurait compromis l'avenir de la société chrétienne, si elle n'avait pas joint la sévérité à la persuasion dans la mesure que comportait sa mission de répandre un nouvel esprit d'amour dans le monde. C'était librement qu'on entrait dans l'Église, mais une fois admis, on devait se soumettre aux conditions qu'elle avait le droit d'imposer : elle avait raison par conséquent d'interdire aux chrétiens la fréquentation des spectacles, au moins les di-

[1] Tatian., *Or. c. Græcos*, c. 22, p. 263. — Theoph., *Ad Autol.*, l. III, c. 15, p. 389. — Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c. 11, t. I, p. 298. Tertull., *De spect.*, p. 72 et suiv. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 20, t. I, p. 492. — Ambr., *Sermo* 5 *in Ps.* 118, t. I, p. 1025. - Basil., *Comm. in Es.*, c. 5, § 156, t. I, p. 490.

[2] Chrysost., *Hom. contra ludos et theatra*, t. VI, p. 275 et suiv.

[3] *Tract. de spect. in Opp.* Cypr., p. 342

manches et les fêtes[1]; aux catéchumènes et aux prêtres, elle la défendait d'une manière absolue; ces derniers devaient même quitter les festins, auxquels ils étaient invités, avant l'entrée des histrions[2].

Jusque-là nous n'avons vu que les efforts faits pour éloigner des théâtres les spectateurs; c'était en même temps un moyen de diminuer le nombre des acteurs eux-mêmes. L'Église fit plus encore; elle ne voulait pas seulement empêcher les fidèles de se corrompre à la vue de tableaux infâmes ou au contact d'hommes pervertis, elle tendait aussi à détacher d'une profession devenue honteuse les malheureux qui s'y livraient par bassesse de cœur ou qui, vendus au théâtre, y étaient retenus par la fatalité de leur condition. Elle condamna le métier d'histrion, en excommuniant ceux qui l'exerçaient[3]; en même temps, elle tâchait de les en arracher par la persuasion, en leur représentant les dangers auxquels ils s'exposaient eux-mêmes ainsi que leurs spectateurs; rien n'est plus pernicieux, disaient les Pères, que de feindre des vices; on finit par s'y habituer au point de prendre soi-même le caractère des personnages dont on joue les rôles; et ne le ferait-on pas, la fiction, qui est un mensonge, serait à elle seule déjà condamnable[4]. A cette considération, les prédicateurs chrétiens joignaient des appels pressants à la dignité de ceux qui jouaient sur la scène : quoi de plus déshonorant, dit Chrysostome, pour un homme et surtout pour une femme, que de se donner en spectacle au public,

[1] *Can. Eccl. Afr.*, can 61; Mansi, t. III, p. 767.

[2] August., *De symbolo, sermo ad catechum.*, § 5, t. VI, p. 407. — Conc. de Laodicée, 4e s., can. 54; Mansi, t. II, p. 573.

[3] Conc. d'Elvire, 305, can. 62; Mansi, t. II, p. 16; — Conc. d'Arles, 314, can. 5, p. 472.

[4] Tatian., *Or. c. Græcos*, c 22, p. 263. — August., *Enarr. in Ps.* 147, § 7, t. IV, p. 1233; — *Sermo* 51, § 42, t. V, p. 197; *Sermo* 198, § 3, p. 632.

de se livrer à la risée de la foule, d'exciter les mauvaises passions d'hommes impurs! C'est avilir la nature humaine, c'est montrer qu'on s'est dépouillé de tout respect pour son âme[1].

Si, touchés de ces motifs, les acteurs consentaient à renoncer à leur profession, l'Église, plus charitable que la société païenne qui les retenait sans pitié dans leur condition abjecte, leur ouvrait ses bras; les conciles décidèrent qu'ils devaient être admis au baptême, à condition de quitter leur état[2]. Si l'exercice de cet état avait été pour eux le seul moyen de gagner leur vie, ils trouvaient dans la charité des chrétiens des ressources suffisantes pour commencer une existence nouvelle plus honorable. Cyprien écrivit à Euchratius qu'on devait fournir à un histrion converti des secours sur les revenus de l'Église[3]. Régénérés par la foi, ces hommes, si indignement exploités dans la société païenne, parvenaient quelquefois jusqu'aux fonctions cléricales; tel ce vieillard Cardamas, ancien mime, adonné à l'ivrognerie, qui, devenu sobre et humble après sa conversion, fut reçu prêtre et honoré de l'estime de Paulin de Nole[4]. Enfin, de même que l'Église trouva des martyres parmi d'anciennes courtisanes, elle en eut parmi les histrions. Génésius, qui sous Dioclétien devait jouer à Rome dans une pièce satirique contre le christianisme, sentit son âme éclairée par la grâce au moment même où dans son rôle il devait demander le baptême. Il se convertit, et, comme il refusa de continuer un métier auquel il devait rester attaché par la loi païenne, il subit la mort, en glorifiant son libérateur[5].

[1] *Hom.* 37 *in Matth.*, § 6 et 7, t. VII, p. 422 et suiv.

[2] Conc. d'Elvire, 305, can. 62; d'Arles, 314, can. 5; Mansi, t. II, p. 16. 472; — *Can. Eccl. Afr.*, can. 63, t. III, p. 767.

[3] Ep. 61, *De histrione*, p. 101.

[4] Paulin. Nolan., ep. 15. 19. 21, p. 87. 108. 115.

[5] Ruinart, *Acta Mart.*, p. 2-70.

Ces preuves d'affranchissement spirituel sont le plus puissant argument en faveur des idées que nous avons émises en commençant ce chapitre sur les esclaves; nous avons dit que l'émancipation n'a pas dû se faire par un renversement de l'ordre établi, et l'on vient de voir qu'elle a pu s'accomplir dans l'intérieur des âmes. Là, comme dans toutes ses réformes sociales, le christianisme n'est arrivé à la transformation de la société que par la régénération des individus.

CHAPITRE V.

LES PAUVRES ET LES MALHEUREUX.

§ 1. *Les richesses et la pauvreté.*

L'observation par laquelle nous venons de terminer le chapitre précédent fournit aussi la solution de la grande question des richesses et de la pauvreté dans la société chrétienne. Jésus-Christ avait dit : l'Évangile est prêché aux pauvres; l'Église, héritière de cette parole, et conformément à son principe de l'égalité et de l'union spirituelle de tous les hommes, appelle et reçoit en son sein les hommes de toutes les conditions. Tandis que dans l'État païen le pauvre est relégué à une position inférieure et déshonorée, le christianisme lui assure dans le royaume de Dieu une place aussi éminente qu'au riche; car, comme nous l'avons dit à plusieurs reprises, il ne mesure pas la valeur de l'homme aux circonstances fortuites de la condition extérieure. Pour ceux qu'une fausse civilisation avait trompés, pour les riches et les savants incertains de leur avenir et cherchant en vain la

Digitized by Google

solution de leurs doutes[1], comme pour ceux que cette civilisation dédaignait à cause de leur indigence, l'Évangile est devenu la source de la vérité et de la paix. La sagesse divine du Sauveur était accessible à tous; différente de celle des philosophes qui, réclamant les loisirs d'une vie opulente, n'était le privilége que d'un petit nombre d'hommes désœuvrés, elle pouvait être saisie de tous, des plus pauvres et des moins lettrés, des femmes et des enfants même; car, comme le dit Tatien dans son discours aux Grecs, l'énergie de l'âme est la même, quels que soient la faiblesse ou le dénuement du corps qu'elle habite[2]. Le philosophe païen ne descendait pas jusqu'au peuple, tandis que celui qui, parmi les chrétiens, aspirait à la sagesse, s'approchait des ignorants et des pécheurs pour les amener, par la connaissance de la vérité, à une vie plus pure. Dieu a fait les hommes pour vivre en société, ils ont besoin de s'aider les uns les autres; cette considération suffisait aux Pères pour prouver la nécessité d'accorder cette aide avant tout à ceux qui en ont le plus besoin; le chrétien, animé de la charité de Jésus-Christ, devait s'approcher de ceux qui extérieurement étaient au-dessous de lui, pour les élever au rang qui leur est réservé dans le royaume de Dieu. Nous sommes séparés, dit Origène en répondant à un des représentants de l'égoïsme païen, nous sommes séparés des animaux privés d'intelligence, mais nous ne le sommes pas des hommes de condition inférieure; ils sont tout aussi bien nos frères que ceux qui occupent un rang plus distingué[3]. Les Pères répètent fréquemment que le pauvre est fait à la même image de Dieu que le riche, il

[1] Tertull., *Apol.*, c. 21, p. 78. — Orig., *C. Cels.*, l. III, c. 74, t. I, p. 496. — Arnob., l. II, c. 15, t. I, p. 49.

[2] Just. Mart., *Apol* 1, c. 60, p. 79; — *Apol.* 2, c. 10, p. 95. — Tat., *Or. c. Græcos*, c. 32, p. 296. — Athenag., *Leg.*, c. 11, p. 288.

[3] Orig., *C. Cels.*, l. VIII, c. 50, p. 778. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 10, t. I, p. 456.

Digitized by Google

a l'espoir du même héritage céleste; qu'aux regards du Juge suprême, le mendiant n'est pas moindre que l'empereur; que, pour le prouver visiblement aux yeux des hommes, Jésus-Christ a vécu pauvre et humble, sans avoir eu où reposer sa tête; qu'il a envoyé ses disciples à la conquête du monde, en leur disant de ne point se mettre en peine d'avoir de l'argent ou de l'or[1]; qu'il a ennobli de cette manière, en sa personne et en celle de ses apôtres, ce qui avait été pour le monde antique le sujet d'un mépris profond. Le pauvre est donc digne du même respect, et doit être embrassé du même amour que ceux qui n'ont pas à lutter contre la misère; celui qui le dédaigne, dédaigne et offense Dieu[2].

Ainsi, de même que nous l'avons vu pour les esclaves, le christianisme tend à relever les pauvres, en représentant la pauvreté et les richesses comme des conditions extérieures, indifférentes en elles-mêmes, et dont la valeur personnelle de l'homme est indépendante. Les stoïciens ont professé une théorie analogue, mais moins complète que celle de l'Église; car celle-ci seule enseigne qu'il y a des trésors impérissables, supérieurs à ceux de la terre[3]. Le riche et le pauvre naissent et meurent dans la même nudité[4]; la richesse n'est que prêtée par Dieu, elle demeure en sa puissance, il peut l'enlever en un instant et abaisser ceux qui s'en étaient glorifiés[5]. La pauvreté n'est pas plus un mal que la richesse n'est un bien; selon l'usage qu'on en fait, elles

[1] Mat. X, 9.

[2] Greg. Naz., or. 16, t. I, p. 247. — Greg. Nyss., *Or.* 2 *de pauperibus amandis*, t. II, p. 53. — August., *Sermo* 239, § 6, t. V, p. 696. — Ambr., ep. 63, § 87, t. II, p. 1043.

[3] *Ep. ad Zenam et Serenum*, c. 14, p. 415. — Clem. Alex., *Quis dives salvetur*, t. II, p. 935.

[4] Ambr., *Hexaëm.*, l. VI, c. 8, § 51, t. I, p. 133.— August., *Sermo* 61, § 9, t. V, p. 247.

[5] Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 16, t. I, p. 402.

peuvent devenir l'une et l'autre également honorables ou également méprisables[1]. Il n'y a de vraie richesse et de vraie pauvreté que celles de l'âme; personne, dit Lactance, n'est pauvre devant Dieu que celui qui manque de justice, et personne n'est riche que celui qui abonde en vertus[2]; ou, comme s'exprime Ambroise, ce n'est pas le cens, mais ce sont les qualités de l'âme qui font le riche[3].

Mais, a-t-on demandé, l'Évangile n'a-t-il été prêché aux pauvres que pour leur offrir les consolations dérisoires d'une stérile théorie? L'homme, en proie aux souffrances de la misère, devait-il se contenter d'une égalité spéculative, sans résultats réels pour lui-même? Quel soulagement pouvait-il trouver dans l'idée abstraite de l'indifférence de la pauvreté ou de la richesse? Ou plutôt les chrétiens n'auraient-ils pas dû se hâter de redresser les torts de l'ordre social, en provoquant une répartition plus égale des biens de la terre, c'est-à-dire en enlevant aux uns leur superflu, pour améliorer la position des autres? Il y a, chez les Pères, quelques passages qui, en apparence, pourraient prêter un appui à ces idées; quelques-uns des docteurs les plus célèbres semblent parler de l'iniquité de la propriété personnelle et de la justice de la communauté des biens; mais, en pesant leurs paroles, on reconnaîtra sans peine dans quel sens elles doivent être entendues. Barnabé, pour recommander bien vivement le devoir de la charité, dit que nous ne devons rien considérer comme nous appartenant à nous seuls, mais avoir tout en commun avec notre prochain; car, s'il y a communion dans les choses spirituelles et impérissables, à plus forte raison elle doit exister dans les choses passagères[4]. Plein

[1] Clem. Alex., *Quis dives salvetur*, t. II, p. 935. — Chrysost., *Hom. in Jes.* 45, 7, t. VI, p. 150. — Theodoret., or. 6, t. IV, P. I, p. 563.

[2] *Div. instit.*, l. V, c. 15, t. I, p. 399.

[3] Ep. 63, § 89, t. II, p. 1044.

[4] C. 19, p. 52.

d'enthousiasme pour l'exemple des premiers chrétiens de Jérusalem, « parmi lesquels il n'y avait personne qui fût dans l'indigence,» parce que « toutes choses étaient communes entre eux,» Chrysostome exprime le désir que les fidèles de Constantinople imitent cette « république digne des anges,» en introduisant parmi eux la communauté des biens; riches et pauvres en seraient plus heureux, tous pourraient vivre très-aisément, ce serait une grande bénédiction, ce serait le ciel sur la terre, et un puissant moyen d'attirer les païens dans une société où ils verraient régner tant d'amour[1]. Vers la même époque, Ambroise, à Milan, essaie de porter la question sur le terrain du droit naturel : la nature, dit-il, a tout créé pour l'utilité commune; si donc il y a des hommes exclus de la jouissance des biens de la terre, c'est contraire à la nature; le partage inégal de ces biens est l'effet de l'égoïsme et de la violence; la nature est la mère du droit commun, l'usurpation est celle du droit privé[2]. Augustin raisonne autrement pour arriver à un but pareil; il écrit à un de ses amis que le fidèle seul possède justement et dignement ses biens, car on n'a un droit que sur les biens dont on fait un bon usage; la possession des infidèles et des impies est injuste, parce qu'ils s'en servent pour le mal; les chrétiens pieux devraient donc posséder tout, eux seuls sauraient bien l'employer[3].

Ces passages semblent très-explicites; cependant il nous paraît évident que la force n'en est que dans l'expression, et qu'ils ne sont destinés qu'à dépeindre un état idéal ou à exhorter les chrétiens plus vivement à la pratique de la charité. Barnabé lui-même, peu avant le passage cité plus haut,

[1] *Hom.* 7 *in Act.*, § 2; *Hom.* 11 *in Act.*, § 3, t. IX, p. 58. 93.

[2] *De off. ministr.*, l. I, c. 28, § 132, t. II, p. 35; — *Sermo* 8 *in Ps.* 118, § 22, t. I, p. 1064.

[3] Ep. 153, t. II, p. 405.

recommande de ne pas convoiter les biens du prochain; cela suppose que le prochain a le plus grand droit de les posséder. Comment expliquer la contradiction entre ce précepte et celui de partager avec les pauvres, si ce dernier n'était pas un simple conseil adressé à la charité, et lui laissant sa liberté tout entière? Chrysostome se borne à souhaiter que l'idéal que son imagination s'est formé de la fraternité chrétienne, puisse se réaliser un jour, et Augustin s'empresse de déclarer lui-même que ce qu'il croit vrai n'est pas applicable en pratique; il ajoute que l'injustice de la propriété des impies doit être tolérée en ce monde, à cause du droit civil qui la garantit et qui doit être observé même par les citoyens du royaume de Dieu; les principes du chrétien lui interdisent d'enlever même à un impie ce qu'il possède à quelque titre que ce soit. Ambroise enfin n'a pas d'autre intention que d'inspirer aux fidèles le plus entier dévouement pour les pauvres; en leur représentant que tout est créé pour servir à tous, et que le pauvre a un droit naturel sur ce qui est nécessaire à la vie, il veut que nul n'envisage sa propriété comme n'étant absolument qu'à lui, il veut que la charité soit regardée comme un devoir de justice envers le prochain. D'ailleurs, les fréquentes exhortations à l'aumône que ces mêmes Pères ont adressées aux membres plus aisés de leurs Églises, sont la preuve la plus sûre qu'ils n'ont pas voulu réaliser des utopies; engager quelqu'un à donner par charité, c'est-à-dire à pratiquer une vertu libre et volontaire, c'est reconnaître que ce qu'il donne lui appartient, qu'il est le maître d'en disposer. De même que l'esclavage n'a pas dû être aboli par la violence, ni la femme émancipée par un brusque renversement de l'ordre social, de même aussi les pauvres n'ont pas dû être enrichis par la spoliation des riches. Au contraire, la propriété aussi fortement garantie par les lois de Moïse que par celles de Rome, n'est jamais contestée par l'Église; ni par ses institutions, ni par

Digitized by Google

ses principes, elle ne porte atteinte au droit de chaque homme de posséder ce qu'il acquiert par des moyens légitimes. Des faits positifs et de nombreux passages des Pères, de ceux même dont nous venons de citer des expressions en apparence contradictoires, attestent ce respect du christianisme pour la propriété. Les Pères ne savent rien de l'ancienne distinction romaine entre la propriété des *res mancipi*, censée provenir de l'État, et celle des *res non mancipi*, qu'on possède par droit naturel d'appropriation. Pour les chrétiens, il n'y a qu'une espèce de propriété, la propriété vraie, naturelle, individuelle, des choses qu'on possède légitimement, parce qu'on les a acquises par des moyens justes[1]; l'État et l'Église n'y sont pour rien; le christianisme, qui a remis en honneur les droits de la personnalité libre, ne ramène pas l'origine du droit de propriété à une prétendue concession de la société qui serait au-dessus des individus, il la ramène à Dieu seul, au Créateur de tout, qui, selon Augustin, est en quelque sorte le père de famille, dont nous sommes les enfants et les serviteurs; ce que nous possédons, n'est qu'un pécule dont il nous laisse l'usufruit[2]; il nous le prête pour que nous en fassions un usage conforme à sa volonté; chacun de nous est responsable de ce qu'il a reçu, personne n'a donc le droit de nous en contester la propriété[3].

Nous avons vu plus haut qu'en elle-même cette possession des biens terrestres est considérée par le christianisme comme indifférente, comme n'ajoutant rien au mérite réel du propriétaire; on peut être citoyen du royaume de Dieu sans posséder la moindre chose; le pauvre est même, sous un

[1] Comp. M. Troplong, *De l'infl. du christ. sur la législat. civile des Romains*, p. 121.

[2] «...*Peculiosus servus et cujusdam magni patris familias.*» *Enarr. in Ps.* 38, § 12, t. IV, p. 238.

[3] Comp. Luc XIX, 12 et suiv., la parabole des 10 marcs.

Digitized by Google

certain rapport, exposé à moins de tentations que le riche; il doit avoir moins de peine à se détacher de la terre. De bonne heure il y eut des chrétiens exagérant ces idées et prétendant que les richesses sont un obstacle au salut; chez les uns, cela n'accusait qu'un manque d'intelligence ou le désir d'atteindre, par un renoncement absolu, à une perfection plus haute; chez d'autres, c'était jalousie contre les riches. Dès que ces tendances commencèrent à se propager, les Pères les combattirent en leur opposant l'éternelle vérité des principes de l'Évangile. Déjà Clément d'Alexandrie dut écrire un traité spécial pour prouver que pour être sauvé il n'est pas indispensable d'être pauvre, que les richesses n'excluent personne du royaume de Dieu, qu'il serait peu raisonnable de soutenir que le christianisme exige le renoncement à la propriété, parce qu'en ce cas le dernier des mendiants serait le meilleur des fidèles, ce qui est démenti par l'expérience[1]. Augustin, Ambroise, Jérôme, Paulin de Nole et beaucoup d'autres écrivains de l'Église enseignent que les richesses en elles-mêmes sont si peu condamnables, qu'elles peuvent devenir très-utiles, selon l'usage qu'on en fait; d'autre part, ce n'est pas la pauvreté qui, par elle seule, rend l'homme saint et agréable à Dieu; tout pauvre n'est pas juste, comme tout riche n'est pas damné; l'indigence et le renoncement aux richesses ne servent à rien, si l'on garde des vices[2].

L'Église n'enseigne donc ni que les richesses sont un em-

[1] *Quis dives salvetur*, t. II, p. 935.

[2] « *Nec diviti obsunt opes, si eis bene utatur; nec pauperem egestas commendabiliorem facit, si inter sordes et inopiam peccata non caveat.* » Hieron., ep. 79, t. I, p. 498. — « Ὄυτε οὖν πᾶς πτωχὸς δίκαιος,.. ὄυτε πᾶς πλούσιος ἀπεγνωσμένος. » Asterius, *Hom. de divite et Lazaro*, p. 13. — August., *Sermo* 14, § 4; *Sermo* 36, § 5 et suiv., t. V, p. 59. 124. — Ambr., ep. 63, § 92, t. II, p. 1044. — Paul. Nol., ep. 40, p. 252. — Petr. Chrysol., *Sermo* 28 et 121, p. 119. 521.

Digitized by Google

pêchement au salut, ni que les pauvres ont des droits sur les propriétés des riches. Loin d'exciter des passions, elle cherche à les apaiser en détachant les âmes de la terre et en les unissant entre elles par l'amour. Les chrétiens des premiers temps, tout pleins de ces pensées, ne se sentaient pas humiliés par leur pauvreté; ils acceptaient comme une gloire leur position méprisée du monde, en répondant aux païens qui en faisaient un sujet de raillerie : « Nous ne sommes pas pauvres, car nous n'avons besoin de rien, nous ne convoitons pas le bien d'autrui, nous sommes riches en Dieu; celui qui possède beaucoup, s'il en désire encore davantage, est plus pauvre que nous[1]. » Plus tard, il est vrai, il se trouva parmi les chrétiens des hommes animés de sentiments différents; l'égoïsme et l'envie reparurent; il y eut des riches peu charitables et des pauvres répétant avec des murmures ces paroles, si souvent reproduites de nos jours : « Dieu n'aurait pas dû faire des pauvres, il ne devrait y avoir que des riches[2]. » Cet esprit mauvais fut énergiquement combattu par les docteurs de l'Église. Vis-à-vis de la société païenne, et en présence de la misère et de l'appauvrissement universels, la tentation était grande de pousser jusqu'à l'exagération les efforts pour protéger les pauvres; mais l'Église, qui ne devait réaliser la justice que par la charité, a su s'en préserver; ses écrivains et ses prédicateurs ne cessent de rappeler aux pauvres, outre les considérations qui doivent les relever de leur abaissement, leurs devoirs de citoyens du royaume de Dieu; ils sont exhortés à supporter leur indigence avec une résignation courageuse et à ne pas se laisser entraîner, à l'exemple des païens, à des crimes contre la pro-

[1] Min. Felix, c. 36, p. 133.

[2] « *Non debuit Deus facere pauperes, sed soli divites esse debuerunt.* » August., *Enarr. in Ps.* 124, § 2, t. IV, p. 1056; *Sermo* 14, § 5, t. V, p. 59.

Digitized by Google

priété[1]; la main du chrétien, dit Astérius dans une de ses homélies, ne doit s'étendre que pour faire des aumônes, jamais pour s'emparer de ce qui ne lui appartient pas; il peut protéger sa propre fortune, mais il ne touchera pas à celle d'autrui[2]. Pourquoi vous plaindre, dit Ambroise, l'oiseau de l'air n'est-il pas plus pauvre que vous? et pourtant il est joyeux, il ne se désespère pas, il chante, car Dieu prend soin de lui; soyez donc, comme lui, sans crainte au sujet de votre existence, déchargez-vous de vos soucis sur la bonté divine[3]. Cette confiance en Dieu devait engager les pauvres à être contents de leur sort. Pour se créer les moyens de vivre, on les exhortait au travail que le christianisme avait réhabilité; et si leurs labeurs étaient insuffisants, ou si la maladie ou la vieillesse affaiblissaient leurs mains, la charité était là pour combler les lacunes.

§ 2. *La bienfaisance chrétienne envers les indigents en général*[4].

L'Église, comme nous venons de le voir, ne veut pas l'abolition de la propriété; elle honore l'homme dans toutes les conditions, elle respecte sa personnalité avec tout ce qui s'y rattache, elle ne favorise pas des prétentions qui causeraient le renversement de la société. Cependant la fraternité doit se réaliser, les hommes, séparés par la différence de leurs positions dans le monde, sont appelés à se rapprocher les uns des autres; mais cela ne doit pas se faire par la force,

[1] Asterius, *Hom. de divite et Lazaro*, p. 13.
[2] *Hom. de œconomo iniq*, p. 23.
[3] *Hexaëm.*, l. V, c. 17, § 57, t. I, p. 102. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 12, t. I, p. 469.
[4] Comp. Launoius, *De curâ Ecclesiæ pro miseris et pauperibus* (très-incomplet). *In opp.*, Col. 1731, fol., t. II, P. II, p. 568 et suiv.

c'est la charité seule qui est destinée à jeter les ponts sur les abîmes qui, dans le monde ancien, séparaient les classes.

La charité active et secourable, la bienfaisance envers les pauvres et les malheureux est représentée par les Pères comme un des plus grands devoirs du chrétien ; elle est une des marques par lesquelles les vrais membres du royaume de Dieu se distinguent du monde, car, comme dit Ignace, les païens abandonnent les personnes qui ne peuvent pas se protéger elles-mêmes, ils n'ont nul souci de ceux qui ont faim et soif[1]. Les écrivains et les orateurs de l'Église déploient toutes les ressources de leurs talents et de leur foi pour presser les chrétiens d'être charitables dans toutes les circonstances ; à toutes les époques, dans les jours de l'Église naissante, au milieu des persécutions comme après le triomphe, aux temps où le monde romain est encore puissant et riche, comme lorsqu'il est tombé, appauvri, livré aux barbares, c'est la charité qui forme l'objet de leurs sollicitations les plus vives ; ils sont tous, sans distinction, les apôtres de l'aumône, et si plusieurs parmi eux, comme Chrysostome ou Augustin, méritent à un plus haut degré ce titre, c'est que, placés au milieu de circonstances spéciales, ils ont eu des occasions plus fréquentes d'exhorter leurs auditeurs à la charité[2].

La bienfaisance, dit Cyprien dans son éloquent traité de l'aumône[3], est la vraie richesse ; c'est une grande bénédiction de Dieu d'être en position de faire du bien aux autres ; c'est une chose divine, une consolation de grand prix, une couronne de paix, de pouvoir soulager des misères et sécher des larmes. L'homme bienfaisant est une image

[1] *Ad Smyrnæos*, c. 6, p. 36.

[2] M. Villemain, *Tableau de l'éloq. chrét. au 4e siècle*, p. 181.

[3] *De opere et eleemosynâ*, p. 237 et suiv.

Digitized by Google

vivante de Dieu sur la terre[1]; c'est lui qui rend à Dieu le culte le plus agréable[2], car faire la charité vaut mieux que d'orner des églises ou les enrichir par des vases précieux[3].

Les exhortations des Pères s'adressent avant tout à ceux à qui Dieu a donné des biens. C'est par la libre charité des riches, venant en aide au travail des pauvres, que l'inégalité des fortunes doit insensiblement disparaître. Le riche et le fort, dit un poëte chrétien du troisième siècle, doit être le soutien du pauvre et du faible, comme l'arbre soutient la vigne[4]. Nous avons vu Ambroise représenter la charité comme un devoir de *justice;* Chrysostome dit dans le même sens que les riches ne sont que les administrateurs des biens des pauvres; refuser à ceux-ci le nécessaire, c'est les spolier, c'est les priver de ce qui devrait leur revenir naturellement et de droit; partant de l'idée qu'ils nous sont unis par les liens d'une parenté spirituelle, il voudrait qu'ils entrassent pour une part dans l'héritage que chaque père laisse à sa famille[5]. Salvien va encore plus loin; envisageant les richesses comme un obstacle au salut, il dit qu'on a tort de vouloir les transmettre à des hommes qui pourraient en faire un mauvais usage; le père ne doit laisser à ses enfants qu'une partie de ses biens, et encore à la condition qu'ils soient pieux et charitables, tout le reste doit revenir de droit aux pauvres[6].

[1] Clem. Alex., *Strom.*, l. II, c. 19, t. I, p. 483. — Greg. Nyss., *Or.* 1 *in verba fac. hom.*, t. I, p. 151.

[2] Greg. Naz., or. 16, t. I, p. 242.

[3] Hieron., ep. 130, t. I, p. 991. — Chrysost., *Hom.* 80 *in Matth.*, § 2, t. VII, p. 768.

[4] Commodianus, v. 460. 461, p. 631.

[5] Chrysost., *De Lazaro, concio* 2, § 4. t. I, p. 732; — *Hom.* 2 *de verbis apost. habentes eundem spir.*, § 9, t. III, p. 278. — Hieron., ep. 66, t. I, p. 399.

[6] *De avaritiâ*, l. III, c. 2, p. 265.

C'était là une demande exagérée, conforme au caractère de l'écrivain qui l'a formulée; comme elle méconnaît à la fois les droits de la famille et la nature libre de la charité, elle n'a pas pu devenir une règle générale pour l'Église. Les Pères, il est vrai, n'hésitent pas à demander qu'on sache tout sacrifier pour retirer de la misère un frère abandonné; mais ce sacrifice, uniquement inspiré par l'amour, sera toujours libre. S'il ne devait pas l'être, les Pères n'auraient pas combattu avec tant de vigueur les prétextes que tiraient les riches de la nécessité de soutenir leur rang ou de laisser une fortune à leurs familles; ces considérations qu'on allègue pour se dispenser d'être bienfaisant, doivent disparaître devant l'impérieux devoir de secourir des hommes exposés à se perdre[1].

Par les mêmes motifs, les Pères se prononcent avec une grande vivacité contre l'usure, un des fléaux destructeurs de la société romaine. Selon Chrysostome, elle est un double péché, et contre le pauvre dont elle augmente la misère, et contre le riche lui-même dont elle nourrit l'avarice[2]. L'usurier, dit-il ailleurs, ne secourt le pauvre que pour le ruiner, pareil à celui qui ne tendrait les mains à un naufragé se débattant dans les flots, que pour le plonger plus sûrement dans l'abîme[3]. Dans l'opinion des docteurs de l'Église, placés en face d'un monde plein d'abus auxquels il fallait opposer sans cesse la perfection idéale du royaume de Dieu, tout prêt à intérêt était une usure, un gain illicite; s'il faut prêter de l'argent à un frère pour le secourir dans un besoin pressant, qu'on le fasse sans intérêt; car ce n'est plus de la

[1] P. ex. Clem. Rom., *Ep. 1 ad Cor.*, c. 38, p. 169. — Cypr., *De opere et eleem.*, p. 237. — Basil., *Hom. in divites*, t. II, p. 51 et suiv.

[2] *Hom 41 in Gen.* XVII, § 2, t. IV, p. 413. — Cypr., *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. 48, p. 318.

[3] *Hom. 5 in Matth.*, § 5, t. VII, p. 82.

Digitized by Google

charité, si l'on veut en retirer un profit pour soi-même[1]. En même temps, on exhorte les pauvres à ne point s'adresser aux usuriers, afin de ne pas enchaîner leur liberté personnelle par des obligations au-dessus de leurs forces; qu'ils pourvoient à leur subsistance par le travail et par l'économie[2]. Si, malgré ces exhortations et pressés par le besoin, ils se sont livrés à des usuriers, c'est aux chrétiens plus riches à les en affranchir; payer la dette du pauvre, est une des plus belles œuvres de la charité[3].

Ce ne sont pas les riches seuls que les Pères exhortent à secourir les indigents et les malheureux; ils veulent que tous donnent, chacun selon ses moyens; la fraternité spirituelle du royaume de Dieu impose à tous des obligations égales; la misère du mendiant accuse la dureté de quiconque possède quelque chose; elle est comme un avertissement sévère, destiné à nous rappeler la volonté de Dieu[4]. La sympathie pour le malheur ne doit pas dépendre du degré de la fortune; c'est à tous les chrétiens que les prédicateurs de l'Église présentent leurs touchants tableaux de la misère des pauvres, pour les exciter tous indistinctement à la bienfaisance. Que chacun donne, quelque peu que ce soit; par la charité réunie de plusieurs, on soulagera des misères auxquelles un seul ne suffirait pas; celui qui n'a pas d'argent à donner, qu'il ne s'abstienne pas, par fausse honte, de servir des

[1] Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 18, t. I, p. 483. — Ambr., *De Tobiâ*, c. 3, t. I, p. 593. — Basil., *Hom. in partem Ps.* XIV, t. I, p. 107. — Greg. Nyss., *Or. contra usurarios*, t. II, p. 225. — August., *Enarr. in Ps.* 54, § 14, t. IV, p. 380; — *Sermo* 239, § 5, t. V, p. 696.

[2] Basil., *Hom. in partem Ps.* XIV, t. I, p. 109.

[3] Ambr., *De off.*, l. II, c. 15, § 71, t. II, p. 87. — August., ep. 268, t. II, p. 683. — Nilus, *Perist.*, sect. 9, c. 1, p. 134.

[4] «*Plerumque mendicus, unum nummum petens, ad ostium tibi præcepta Dei cantat.*» August., *Sermo* 32, § 23, t. V, p. 116. — Chysost., *Hom.* 30 *in Ep.* 1 *ad Cor.*, § 4, t. X, p. 274.

Digitized by Google

frères aussi dénués que lui ; à défaut de secours matériels, il a des conseils à leur offrir, il peut les relever par ses témoignages d'affection, et surtout par l'exemple de sa propre résignation dans la volonté de Dieu[1].

Dans la pratique de cette charité universelle, les prêtres devaient marcher en tête de leurs troupeaux, comme ayant la mission de servir d'exemple de ce qu'ils enseignaient. On voulait qu'ils se considérassent comme les protecteurs, les curateurs des pauvres et de tous les malheureux pour lesquels la société païenne était restée sans entrailles[2]. Astreints à une vie simple et sobre, pour pouvoir être plus charitables[3], leur maison et leur table devaient être ouvertes aux pauvres de toute espèce[4]; ils devaient les traiter sans aigreur, sans avarice, sans distinction de personnes, avec une égale douceur pour tous[5]. Les évêques surtout étaient appelés à servir tous les chrétiens, leurs frères ; il ne devait y avoir pour eux ni pauvres ni riches[6]; leur gloire consistait à être la providence des indigents, tandis qu'aspirer à s'enrichir, était une ignominie pour eux[7]. Les Constitutions apostoliques leur présentent leurs devoirs en ces mots : « Aux orphelins, tenez lieu de pères ; aux veuves, accordez la protection que leur devaient leurs maris ; assistez de vos conseils les jeunes

[1] Greg. Nyss., *Or. 1 de pauperibus amandis*, t. II, p. 239. — Chrysost., *Hom. de eleem.*, t. III, p. 253. — August., *Enarr. 2 in Ps.* 36, § 13, t. IV, p. 203. — Ambr., *De off.*, l. II, c. 15, § 73, t. II, p. 87.

[2] Polyc., *Ep.*, c. 6, p. 188. — Ignat., *Ad Polyc.*, c. 4, p. 40. — *Const. apost.*, l. II, c. 25 et suiv., p. 238. — Cypr., ep. 5 et 36, p. 10. 49.

[3] Hieron., ep. 52, t. I, p. 265.

[4] *O. c.*, p. 259.

[5] Polyc., *Ep.*, c. 6, p. 188.

[6] *Constit. apost.*, l. II, c. 5, p. 217.

[7] « *Gloria Episcopi est pauperum inopiæ providere. Ignominia omnium sacerdotum est, propriis studere divitiis.* » Hieron., ep. 52, t. I, p. 261.

Digitized by Google

gens qui désirent se marier ; procurez de l'ouvrage à l'artisan et ayez de la miséricorde pour l'invalide ; recevez les étrangers sous votre toit ; donnez à boire et à manger à ceux qui ont soif et faim , et des vêtements à ceux qui sont nus ; visitez les malades, et venez en aide aux prisonniers[1].»

Ce que nous avons dit jusqu'ici sur la bienfaisance chrétienne en général pourrait suffire pour caractériser sous ce rapport l'esprit nouveau que le christianisme tendait à mettre à la place de l'égoïsme antique. Cependant il est encore quelques traits que nous devons ajouter pour marquer plus vivement la différence entre la charité chrétienne et l'esprit du paganisme. Au païen, on apprenait à repousser le pauvre avec un mépris qu'on prenait pour de la grandeur d'âme ; s'il lui arrivait d'accorder un secours, il le faisait avec une secrète répugnance et presque toujours par quelque motif égoïste ; le chrétien, au contraire, devait donner avec joie, sans murmure et sans regret, il devait se sentir heureux de pouvoir apporter un soulagement à un frère[2]. Le païen, s'il donnait, ne donnait que ce dont il pouvait se passer sans nuire à ses propres intérêts ; le chrétien devait donner, non-seulement de son superflu, mais même de son nécessaire[3]. Le païen ne donnait qu'à ceux dont il pouvait espérer quelque avantage pour lui-même, ou qui avaient besoin de secours pour relever leur position devant le monde ; tous les autres, ceux surtout qu'il jugeait inutiles à l'État, étaient indignes de sa bienfaisance égoïste et politique. Le chrétien, au contraire, devait donner à tous ceux qui lui tendaient la main, sans distinction, sans se demander s'ils en sont dignes, quel usage ils en feront, ou s'ils sont encore utiles à la société[4].

[1] L. IV, c. 2, p. 295.

[2] Barn., c. 20, p. 53. — Clem. Alex., *Pædag.*, l. III, c 6, t. I, p. 275. — Chrysost., *Hom. de eleem.*, t. III, p. 254.

[3] Ambr., *De off.*, l. II, c. 28, § 136, t. II, p. 102.

[4] Barn., c. 19, p. 52. — « *Omnibus inopibus da simpliciter, nihil du-*

Digitized by Google

Le païen enfin ne donnait le plus souvent que par ostentation ou par ambition ; pour gagner les faveurs de la populace, il lui faisait des largesses qui le ruinaient lui-même, sans profiter ni à la foule dont la misère augmentait avec sa paresse, ni aux vrais malheureux qui périssaient abandonnés de tous. Les Pères de l'Église s'élevaient avec énergie contre ces excès de la bassesse et de l'orgueil païens[1] ; ce n'est pas là de la bienfaisance inspirée par la compassion pour les maux du prochain ; c'est presque un sacrilége de donner ce qui doit revenir aux pauvres à ceux qui ne le sont pas ; il n'y a qu'une seule vraie bienfaisance, c'est de nourrir par amour ceux qui manquent de tout, quand même ils ne peuvent plus rendre service[2]. Lorsque des chrétiens encore imbus de l'orgueil païen croient paraître plus saints devant les hommes en distribuant des largesses aux pauvres, ou en faisant pour eux des agapes ou des repas en mémoire des morts, les Pères le leur reprochent sévèrement ; ils leur rappellent que l'aumône n'est rien sans la grâce de la cha-

bitans, cui des. Omnibus da. Qui ergo accipiunt, reddent rationem Deo, quare acceperunt, et ad quid. Qui autem accipiunt fictà necessitate, reddent rationem; qui autem dat, innocens erit.» Hermas, *Lib.* II, mand. 2, p. 86 ; — L. I, vis. 3, c. 9, p. 81. — Lactance dit, en réfutant Cicéron : «*Ei potissimum tribue, a quo nihil speres. Quid personas eligis? quid membra inspicis? Pro homine tibi habendus est, quisquis ideo precatur, quia te hominem putet... Largite cæcis, debilibus, claudis, destitutis; quibus, nisi largiare, moriendum est. Inutiles sunt hominibus, sed utiles Deo, qui eos retinet in vitâ, qui spiritu donat, qui luce dignatur... Qui succurrere perituro potest, si non succurrerit, occidit...*» *Div. instit.*, l. VI, c. 11, t. I, p. 462.

[1] Le riche païen «*quærit honores ab hominibus vanos; ut autem adipiscatur, exhibet illis ludicra malæ cupiditatis; ludos et ursos emit, donat res suas bestiariis, esuriente Christo in pauperibus.*» August., *Sermo* 32, § 20, t. V, p. 116.

[2] Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 11. 12, t. I, p. 464. 466. — Hieron., ep. 66, t. I, p. 399. — Ambr., *De off.*, l. II, c. 21, § 109, t. II, p. 96.

rité[1]. Dans le royaume de Dieu, l'œuvre extérieure n'a pas de valeur par elle-même: l'amour pur doit être mis à la place de l'égoïsme; on aura beau renoncer à ses biens, les distribuer aux pauvres, affranchir ses esclaves: si on ne le fait que pour être honoré des hommes, ce ne sera pas de la charité. Il est plus facile de se dépouiller de ses richesses que de l'orgueil; l'homme régénéré par la foi en Jésus-Christ sait seul être charitable, car lui seul sait être humble et désintéressé[2].

Dans la société chrétienne, cette charité n'est pas demeurée à l'état d'une théorie, belle mais stérile; elle est passée dans les faits, elle a animé les fidèles et les pasteurs; les communautés et les individus ont rivalisé d'amour et de bienfaisance envers les pauvres. Dans la misère des temps de la décadence, les chrétiens ont trouvé mille occasions d'exercer leur charité; jamais période de l'Église n'a montré d'aussi nombreux et d'aussi touchants exemples de l'amour le plus dévoué. Ce qu'on n'avait jamais vu dans l'antiquité, parce que cela était profondément incompatible avec son esprit, fut réalisé par le christianisme. Les Églises créèrent une administration spéciale pour l'entretien de leurs pauvres; elles régularisèrent la bienfaisance, tout en laissant à la charité individuelle sa libre spontanéité.

De bonne heure, la coutume s'introduisit de faire des oblations pour les pauvres; c'étaient des offrandes, déposées sur l'autel après les services religieux, ou apportées tous les mois au prêtre; elles étaient tout à fait volontaires, chacun y contribuait dans la mesure de ses ressources[3]. Quand celles-ci n'y suffisaient pas, on s'imposait volontiers des

[1] Ambr., *De pœnit.*, l. II, c. 9, § 83, t. II, p. 434.

[2] August., *Tract.* 51 *in Joh.*, § 12, t. III, P. II, p. 463. — Hieron., ep. 77, t. I, p 458. -- Macarius, *Hom.* 27, § 14, p. 383.

[3] Just. Mart., *Apol.* 1, c. 67, p. 83. — Tertull., *Apol.*, c. 39, p. 120.

Digitized by Google

privations que nul règlement ne prescrivait; Justin Martyr a déjà pu dire que ceux qui, avant leur conversion, avaient aimé les richesses, faisaient avec joie des sacrifices pour les pauvres[1]. On consacrait à l'offrande ce qu'on aurait dépensé un jour de jeûne[2]; beaucoup de chrétiens se soumettaient même à cet effet à des jeûnes volontaires[3]. Après la mort de quelque membre d'une famille, les survivants continuaient d'apporter des oblations ou de faire des aumônes au nom du mort; celui-ci n'était pas considéré comme absent, il faisait toujours encore partie de la communauté spirituelle du royaume de Dieu[4].

Toutefois l'Église n'acceptait pas les offrandes de tout le monde; elle refusait celles qui ne partaient pas d'un cœur pur, elle voulait que contribuer à l'entretien des pauvres, fût autant un honneur qu'un devoir; elle repoussait par conséquent les oblations et les aumônes des hommes qui avaient acquis leurs biens par des moyens injustes, ou qui étaient connus pour la dureté de leur caractère; elle refusait celles des excommuniés ou des pénitents[5].

Par les oblations, se forma un fonds spécial[6], augmenté bientôt par des legs en faveur des églises[7], et destiné à secourir les pauvres. Selon les anciens Pères, ce fonds était le patrimoine des indigents et des malheureux[8]. Le spolier ou

[1] *Apol.* 1, c. 14, p. 51.

[2] *Constit. apost.*, l. V, c. 20, p. 331.

[3] Origène cite et approuve le passage apocryphe : « *Beatus est qui etiam jejunat pro eo ut alat pauperem.* » *Hom.* 10 *in Levit.*, t. II, p. 246.

[4] Tertull., *De corona*, c. 3, p. 102; — *De monog.*, c. 10, p. 531.

[5] *Constit. apost.*, l. IV, c. 6 et suiv , p. 297. — August., *Sermo* 178, § 4, t. V, p. 591.

[6] *Constit. apost.*, l. III, c. 4, p. 279.

[7] Greg. Naz., ep. 80, t. I, p. 833.

[8] « *Possessio Ecclesiæ sumptus est egenorum.* » Ambr., *Ep.* 18 *ad Valentinianum*, t. II, p. 837.

le dilapider, était considéré comme un sacrilége, c'était surpasser en cruauté les voleurs de grand chemin, c'était tuer les pauvres[1]. Aussi l'Église prononçait-elle l'anathème contre le prêtre infidèle ou l'homme puissant coupables de ce crime[2]. Pour soustraire le patrimoine des pauvres aux exigences et aux déprédations de seigneurs rapaces, elle demanda et obtint des empereurs chrétiens des avocats particuliers, chargés de défendre les intérêts des biens ecclésiastiques[3]. L'administration suprême de ces biens appartenait aux évêques, tuteurs nés des pauvres[4]; sous leur surveillance, les dons étaient reçus et distribués par les diacres, chargés de tenir des registres des indigents, de les visiter, de s'informer de leurs besoins et de surveiller leur conduite[5]. Le service des femmes pauvres était confié à des diaconesses, institution touchante, conforme au génie bienfaisant et sympathique de la femme chrétienne et dictée alors par une grande délicatesse : on ne pouvait pas envoyer le diacre chez les femmes, afin de ne pas fournir de prétexte aux calomnies des païens; la diaconesse seule entrait librement au gynécée pour porter des secours et des consolations à ses sœurs[6]. D'ordinaire et conformément à un usage apostolique, on choisissait ces servantes de Jésus-Christ parmi les veuves d'un seul mari, âgées au moins de soixante ans; on avait fixé cette double condition, à cause de l'expérience et

[1] Hieron., ep. 52, t. I, p. 269.

[2] Conc. Vasense, 442, can. 4; Mansi, t. VI, p. 440.

[3] Conc. de Carthage, 401 et 407; *Can. Eccl. Afric.*, can. 75; Mansi, t. III, p. 773.

[4] *Constit. apost.*, l. II, c. 25, p. 238. — August., *Ad Bonif.*, ep. 185, c. 9, t. II, p. 500.

[5] *Constit. apost.*, l. II, c. 25. 31. 32; l. III, c. 19, p. 238. 246. 292. — Cypr., ep. 4, p. 9.

[6] *Constit. apost.*, l. III, c. 15, p. 290. — Epiph., *Adv. hær.*, l. III, t. II, *hær.* 79, § 3, p. 1060. — *Exposit. fidei cath.*, § 21, p. 1103.

du caractère plus sérieux des veuves ; ayant éprouvé d'ailleurs la douleur de perdre le compagnon de leur vie, elles étaient plus portées à sympathiser avec les afflictions d'autrui [1]. Cependant, comme le dévouement et la compassion ne sont pas seulement le privilége de veuves âgées, on prenait aussi pour diaconesses des femmes non mariées et plus jeunes [2] ; il arrivait même qu'on confiait ce ministère à des femmes mariées, encore du vivant de leurs époux [3]. Il paraît en général qu'il n'y avait pas, à ce sujet, dans toutes les églises une règle uniforme [4]. Nous ignorons quels motifs ont pu déterminer les conciles de la Gaule à supprimer les premiers une fonction aussi utile à l'Église, et aussi conforme à l'esprit de douce charité que le Sauveur communique à la femme [5].

Si les laïques devaient pratiquer la charité indistinctement à l'égard de tous ceux qui venaient l'implorer, l'évêque et le diacre, responsables du patrimoine des pauvres, ne devaient l'exercer qu'avec discernement. Ils étaient tenus de refuser les aumônes aux personnes qui avaient de quoi vivre, et notamment à ceux qui étaient dans l'indigence par leur propre faute. Ceux que leur âge ou leurs infirmités empêchaient de travailler, ou qui, par des maladies temporaires

[1] Tertull., *De virg. velandis*, c. 9, p. 178. — *Vidua*, χήρα, sont fréquemment synonymes de diaconesse. Hieron., ep. 123, t. I, p. 904.

[2] *Constit. apost.*, l. VI, c. 17, p. 350. — Comp. Ignat., *Ad Smyrn.*, c. 13, p. 38.

[3] On a trouvé à Vérone l'épitaphe d'une diaconesse mariée, morte à l'âge de quarante-cinq ans. Orelli, t. II, p. 362, n° 4872.

[4] En 390, Théodose et Valentinien fixent l'âge des diaconesses à soixante ans; Justinien le fixe à quarante. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 3, l. 9. — *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. 2, l. 27. — *Justin. Novella* 123, c. 13.

[5] Conc. d'Orange, 441, can. 26; d'Epaone, 517, can. 21; d'Orléans, 533, can. 18. Cependant il paraît qu'encore après cette époque il y eut des diaconesses dans les Gaules; Radegonde, femme de Lothaire I, fut consacrée diaconesse par Médard (*Acta SS.*, *Aug.*, t. III, p. 70).

Digitized by Google

ou par le grand nombre de leurs enfants, étaient réduits au dénuement, devaient seuls recevoir des secours[1]. Le nombre de ces pauvres était très-considérable ; les chiffres qui nous sont connus, en montrant la grandeur de la misère, témoignent en même temps de la grandeur de la charité des chrétiens de ces temps. Sous l'évêque Corneille, vers le milieu du troisième siècle, l'Église de Rome, célébrée déjà par Ignace pour sa bonté et son humanité[2], entretenait plus de 1500 pauvres[3] ; celle d'Antioche, du temps de Chrysostome, en nourrissait plus de 3000[4]. La charité des Églises ne se bornait pas à leurs propres pauvres ; unies entre elles par le lien spirituel d'une foi et d'un amour communs, celles qui étaient plus prospères envoyaient d'abondants secours à d'autres plus malheureuses. L'Église de Rome, sous l'évêque Soter, dans la seconde moitié du deuxième siècle, comme cent ans plus tard sous l'évêque Etienne, envoyait de riches collectes dans des provinces éloignées, tantôt pour secourir les populations éprouvées par des famines, tantôt pour adoucir le sort des Églises et des fidèles persécutés. Eusèbe raconte que de son temps elle suivait encore cet usage[5]. Au cinquième siècle, Atticus, évêque de Constantinople, envoya 300 pièces d'or à l'Église de Nicée pour venir en aide à sa pauvreté[6]. Dans des cas pressants, quand le fonds ecclésiastique était épuisé, les évêques s'adressaient aux fidèles pour faire des collectes qui manquaient rarement d'être abondantes[7]. Des prélats pieux allaient souvent jus-

[1] *Constit. apost.*, l. II, c. 4, l. IV, c. 3, p. 217. 296.
[2] *Ep. ad Rom.*, c. 3, p. 26.
[3] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VI, c. 43, p. 244.
[4] Chrysost., *Hom.* 66 *in Matth.*, § 3, t. VII, p. 658.
[5] *Hist. eccl.*, l. IV, c. 23, l. VII, c. 5, p. 145. 252.
[6] Socrat., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 25, p. 365.
[7] Just. Mart., *Apol.* 1, c. 14, p. 51. — Cypr., ep. 4, p. 9. — Possidius, *Vita August.*, c. 4, § 48; *in Act. SS.*, *Aug.*, t. VI, p. 435.

Digitized by

qu'à vendre les vases et les ornements de leurs églises; c'est ce que firent Cyrille, lors d'une disette à Jérusalem[1]; Acacius, évêque d'Amide[2]; Déogratias, évêque de Carthage[3]; Augustin[4], Ambroise[5], pour racheter des captifs emmenés en esclavage soit par les barbares, soit par les Romains eux-mêmes. Des chrétiens, plus soucieux de la splendeur extérieure du culte que du sort de leurs frères, blâmaient ces actes que, suivant eux, la nécessité même ne justifiait pas. Ambroise en prit la défense avec toute l'ardeur de sa charité : « Si l'Église, dit-il, possède de l'or, ce n'est pas pour le conserver, mais pour s'en servir dans les nécessités de ses membres; à quoi bon garder ce qui en soi-même n'est bon à rien? Le Seigneur ne dira-t-il pas un jour : pourquoi avez-vous laissé périr de faim tant d'indigents? Vous aviez de l'or, pourquoi ne leur avez-vous pas fourni de quoi se nourrir? Pourquoi avez-vous laissé emmener tant de captifs sans les racheter, afin de les préserver de l'esclavage ou de la mort? N'eût-il pas été plus charitable de conserver les vases vivants plutôt que ceux qui sont faits d'un métal périssable? Il n'y aura pas de réponse à ces reproches. Ou bien direz-vous : j'ai craint que le temple de Dieu ne fût dépourvu d'ornements? Le Seigneur vous répliquera : mes sacrements peuvent se passer d'or, car ce n'est pas avec de l'or qu'on les achète. Ce qui les orne, c'est la rédemption des captifs. Il n'y a de vases précieux que ceux qui servent à arracher des âmes à la mort; c'est là de l'or qui résiste à l'épreuve, de l'or utile, de l'or de Jésus-Christ[6]. » Jérôme dit à son tour qu'avant d'embellir les églises, il faut soulager les

[1] Sozom., *Hist. eccl.*, l. IV, c. 25, p. 583.
[2] Socr., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 21, p. 359.
[3] Victor Vit., l. I, c. 8, p. 11.
[4] Possidius, *Vita Aug.*, *l. c.*
[5] Ambr., *De off.*, l. II, c. 28, § 136, t. II, p. 102.
[6] *De off.*, l. II, c. 28, § 136 et suiv., t. II, p. 102.

Digitized by Google

pauvres; car, après tout, si le temple est sans parure, où est le mal? cette pauvreté a été consacrée par celle de Jésus-Christ lui-même[1].

A la bienfaisance exercée par les communautés chrétiennes, il faut ajouter celle que pratiquaient les associations monastiques. Les couvents de cette période étaient des foyers de charité, surtout dans des contrées pauvres et désertes. On raconte des moines de l'Égypte que, partageant leur temps entre la prière et les travaux de l'agriculture, ils se procuraient les moyens de nourrir les nombreux indigents des pays d'alentour[2]. Ils envoyaient des secours dans les contrées stériles de la Lybie, et faisaient partir des navires chargés de vivres pour les provinces visitées par les famines si fréquentes dans ces siècles malheureux[3].

Cette charité collective des Églises et des monastères n'était possible que par la charité individuelle des fidèles. Nous n'aurions donc pas besoin d'autres preuves pour montrer combien celle-ci était dévouée; cependant on nous permettra de citer encore quelques exemples afin de faire voir aussi sous ce rapport la différence entre l'esprit qui animait les citoyens du royaume de Dieu et celui des païens à l'époque où le paganisme et toute sa civilisation s'approchaient à grands pas de leur chute. Nous devrions citer à la rigueur tous les noms dont l'antiquité chrétienne nous a transmis le souvenir; tous les Pères, illustrés par la science, tous les martyrs, laïques ou prêtres, hommes ou femmes, ont été des modèles de charité. Nous n'en ferons ressortir qu'un petit nombre; ils rendront témoignage pour tous les autres; ils feront voir qu'en Orient comme en Occident, en Afrique

[1] Ep. 52, t. I, p. 265.

[2] Chrysost., *Hom.* 8 *in Matth.*, § 6, t. VII, p. 128. — August., *De moribus eccl. cath.*, l. I, c. 31, t. I, p. 529.

[3] Palladius, *Hist. Laus.*, c. 76, p. 179.

Digitized by Google

comme en Italie et en Gaule, un même esprit animait les membres et les chefs de l'Église. Cyprien consacra une large part de son patrimoine au soulagement des pauvres : sa maison n'était fermée pour personne, nul malheureux n'en sortait sans être consolé ou secouru; dans un cas extraordinaire où le fonds ecclésiastique se trouva insuffisant, il écrivit, du fond de son exil, à ses prêtres de combler la lacune au moyen de ses revenus personnels[1]. Le martyr Laurent, lorsque le gouverneur païen lui demanda les trésors de son église, lui montra ses pauvres[2]. Basile-le-Grand, voulant se retirer, encore jeune, dans la solitude, distribua son héritage paternel aux indigents; plus tard, lors d'une grande famine en Cappadoce, il parvint, par ses exhortations et par son exemple, à engager les riches à ouvrir leurs greniers aux pauvres; pendant toute sa carrière, la simplicité austère de cet homme, célèbre par son éloquence et par son grand savoir, égalait l'abondance magnifique de ses aumônes[3]. Son contemporain, Ephrem, qui avait préféré la vie solitaire à l'épiscopat, quitta sa retraite lors d'une disette et d'une épidémie qui désolaient Edesse; il fit un appel à la bienfaisance des membres plus aisés de cette Église; à l'aide de leurs dons, il disposa un hospice sous un portique de la ville; il exhorta les pauvres encore valides à servir, sous sa direction, leurs frères malades, fournissant ainsi un salaire aux uns pour se garantir de la famine, et aux autres un soulagement à leurs maux[4]. Il est inutile de parler de la charité bien connue des Chrysostome, des Augustin, des Ambroise; ces éloquents apôtres de l'aumône n'auraient pas exercé

[1] Ep. 36, p. 49. — Pontius, *Vita Cypr.*, § 3; *in Opp. Cypr.*, p. CXXXVI.

[2] Ambr., *De off.*, l. II, c. 28, § 140, t. II, p. 104.

[3] Greg. Naz., or. 20, t. I, p. 340 et suiv.

[4] Sozom., *Hist. eccl* , l. III, c. 16, p. 527.

Digitized by Google

toute leur influence, s'ils n'avaient pas soutenu leur parole par la puissance de leur exemple. Paulin de Nole et Hilaire d'Arles vendirent leurs vastes domaines pour les pauvres[1], Martin de Tours se dépouillait de ses habits sacerdotaux[2], l'évêque Exupère de Toulouse souffrait la faim et renfermait le pain et le vin de l'Eucharistie dans des vases d'osier et de verre[3], pour venir au secours de leurs indigents.

Ces nobles exemples des évêques étaient suivis par des laïques, pénétrés comme eux de l'amour de Jésus-Christ. A l'époque du déclin du monde romain, il y a eu dans les classes les plus élevées de la société chrétienne des hommes et des femmes, vivant simplement avec leurs familles, afin de pouvoir répandre plus de bienfaits autour d'eux. Nous avons cité plus haut les noms de quelques-unes de ces femmes modèles ; nous nous bornerons à ne mentionner ici que deux ou trois hommes d'un rang illustre, distingués par leur inépuisable charité. Pammachius, après avoir été proconsul, dépensa sa grande fortune en aumônes et voulut que sa maison fût considérée comme un hospice ouvert à tous les pauvres[4]; Nébridius, fils du préfet du prétoire de l'Empire d'Orient et d'une sœur de l'épouse de Théodose, profita de sa position à la cour pour protéger les opprimés, et consacra son revenu à secourir les indigents et à racheter des prisonniers[5]; Pierre le collecteur, de l'époque de Justinien, expia la dureté que, dans l'exercice de ses fonctions, il avait montrée envers les pauvres, en se livrant lui-même à leur profit à un marchand d'esclaves[6].

[1] Prosp. Pomerius, *De vità contempl.*, l. II, c, 9, p. 51. — Gennad., c. 69, p. 32.

[2] Sulp. Severus, *Dial. de vità B. Mart.*, c. 2; *in Opp.*, Leyde 1654, p. 488.

[3] Hieron., ep. 124, t. I, p. 947.

[4] Paulin. Nol., ep. 13, p. 73. — Hieron., ep. 66, t. I, p. 395.

[5] Hieron., ep. 79, t. I, p. 501.

[6] *Acta SS., Janv.*, t. II, p. 506.

Digitized by Google

Ces faits, qu'il serait facile de multiplier, prouvent mieux que tous les raisonnements, la puissance du nouvel esprit que Jésus-Christ communique à ceux qui se donnent à lui de toute leur âme.

§ 3. *Les veuves et les orphelins.*

Tous les malheureux, sans distinction, devaient être l'objet de la charité des chrétiens. S'il y avait des personnes qu'on leur recommandât d'une manière plus spéciale, c'est qu'elles avaient besoin d'un genre particulier de secours et de protection. C'étaient d'abord les veuves et les orphelins. Par un effet du sentiment d'union fraternelle entre tous les hommes, à peine pressenti par l'antiquité, la veuve, privée de son mari, l'enfant, privé de ses parents, devaient retrouver une famille dans celle de la communauté chrétienne. Séparés de leurs soutiens naturels, ils étaient entourés de plus de soins que les autres malheureux auxquels suffisaient le plus souvent des secours matériels ou temporaires; ils devaient, selon l'expression des Constitutions apostoliques, occuper une place élevée dans le temple de Dieu[1]. Peu de préceptes sont répétés plus souvent et d'une manière plus pressante que celui d'avoir soin des veuves et des orphelins et de se consacrer à leur protection[2]. Pendant les persécutions, on ajoutait aux motifs généraux la considération que l'époux ou les parents peuvent subir le martyre avec plus de courage, sachant que ceux qu'ils aiment ne seront pas abandonnés[3]. Les fidèles qui admettaient dans leurs maisons des

[1] L. II, c. 26, p. 242.

[2] Barn., c. 20, p. 53.— Hermas, l. II, *mand.* 8, l. III, *simil.* 1, p. 96. 103. Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 12, t. I, p. 466.

[3] Lactant., *l. c.*

orphelins étaient exhortés à les marier avec leurs propres enfants plutôt qu'avec d'autres, afin de leur créer plus facilement une famille nouvelle[1]. C'est aux prêtres et aux évêques surtout que s'adressait la recommandation de s'occuper des orphelins et des veuves; ils devaient les entretenir au moyen du fonds des Églises ou du produit des collectes[2]. L'évêque veillait à ce que les enfants privés de leurs parents fussent élevés dans la foi chrétienne et instruits dans des arts utiles, afin de pouvoir gagner un jour leur vie ou de pouvoir se marier honorablement, sans rester plus longtemps à charge aux Églises[3]. Il prenait la défense des orphelins et des veuves qui avaient de la fortune; il les protégeait soit contre les prétentions de leurs familles, soit contre des adversaires puissants, tentés de profiter de leur position pour empiéter sur leurs droits[4]. «Votre ministère, dit Ambroise aux membres du clergé, votre ministère brillera d'un bel éclat, si, par vos efforts, vous empêchez un homme haut placé d'opprimer une veuve ou un orphelin, si vous faites voir que les préceptes de Dieu valent plus chez vous que la faveur des hommes.» Il leur rappelle, pour les encourager, les luttes qu'il a soutenues lui-même contre l'empereur, pour défendre les dépôts que des veuves lui avaient confiés[5]. Les moines étaient tenus de recevoir dans les monastères les orphelins pauvres, de les nourrir et de les élever gratuitement, en les considérant comme les enfants communs de tous les

[1] *Constit. apost.*, l. IV, c. 1, p. 295.

[2] Polyc., c. 6, p. 188. — Just. Mart., *Apol.* 1, c. 67, p. 84. — Tertull., *Apol.*, c. 39, p. 120. — Cypr., ep. 36, p. 49. — *Constit. apost.*, l. III, c. 1 et suiv., p. 277. — Chrysost., *Hom. de viduis*, t. III, p. 311.

[3] *Constit. apost.*, l. IV, c. 1 et 2, p. 295.

[4] Conc. de Sardique, 347, can. 10; Mansi, t. III, p. 28. — August., *Sermo* 176, § 2, t. V, p. 584.

[5] *De off.*, l. II, c. 29, § 149, t. II, p. 106.

frères[1]. A partir du quatrième siècle, la charité chrétienne créa des établissements publics pour ces membres de l'Église dignes de tant de sympathie; l'évêque Eleusius, de Cyzique, est cité pour avoir établi, avec les dépouilles des temples païens, des hospices pour des veuves pauvres[2]; les premières maisons d'orphelins paraissent dater de la même époque; elles étaient sous la direction de prêtres, chargés plus tard légalement d'être les tuteurs et les curateurs des enfants confiés à leurs soins[3].

§ 4. *Les opprimés et les captifs.*

Parmi les personnes malheureuses, recommandées à la sollicitude des Églises et des fidèles, il faut mentionner ensuite les captifs et les hommes injustement opprimés. Sous ce rapport, les occasions n'ont pas manqué à la charité chrétienne des premiers siècles. Malgré des lois protectrices, malgré les tentatives faites pour rendre plus de vigueur à l'administration de l'Empire, la liberté personnelle était sans garantie; elle était livrée au bon plaisir des empereurs et de leurs officiers, à la cupidité des soldats et des agents du fisc, au caprice tyrannique des hommes puissants et riches ou à la rudesse brutale des barbares; jamais peut-être l'arbitraire et la violence n'ont régné sous autant de formes et n'ont fait autant de victimes que dans ces temps de dissolution sociale; mais jamais aussi la bienfaisance chrétienne n'a déployé une plus ingénieuse persévérance.

Pendant les persécutions, les chrétiens, jetés dans les cachots ou envoyés aux carrières, étaient visités par leurs

[1] Basil., *Reg. fus. tract.*, *interr.* 15, t. II, p, 355.

[2] Χηροτρόφια. Sozom., *Hist. eccl.*, l. V, c. 15, p. 615.

[3] *Orphanotrophi.* Lois de Léon et Anthémius, 469; *Corp. Jur.*, l. I, tit. 3, l. 32 et 35.

Digitized by Google

amis qui leur apportaient des secours ou qui priaient avec eux. On faisait pour eux des collectes spéciales; les pauvres se privaient d'un jour de nourriture afin de pouvoir y contribuer[1]; on prenait sur le fonds des Églises de quoi racheter les frères condamnés aux travaux publics ou au cirque[2]; on s'exposait à tous les dangers pour venir à leur aide[3]. La loi du tyran Licinius infligeant à ceux qui visitaient les prisonniers chrétiens la même peine qu'à ces derniers, n'empêchait pas les femmes elles-mêmes de braver tous les périls, pour les consoler et pour panser leurs plaies[4].

Pour les victimes du despotisme et de la cupidité des grands ou de la fureur populaire, s'introduisit peu à peu le droit d'asile dans les églises, d'après l'analogie des temples païens. Des ministres ou des fonctionnaires, proscrits par les empereurs ou chassés par la foule[5]; des veuves nobles, exposées aux obsessions d'hommes puissants et avides[6]; des pauvres, poursuivis par leurs créanciers[7]; des esclaves, maltraités par leurs maîtres ou menacés dans leur foi[8], trouvaient dans les églises ou dans les monastères des asiles contre les premières violences de leurs persécuteurs. Était-

[1] *Constit. apost.*, l. V, c. 1, p. 304. — Just. Mart., *Apol.* 1, c. 67, p. 84. — Tertull., *Apol.*, c. 39, p. 120; — *Ad mart.*, c. 1, p. 136. — Lucian., *De morte Peregr.*, t. II, p. 567.

[2] *Constit. apost.*, l. IV, c. 9, p. 300.

[3] *Ib.*, l. V, c. 3, p. 305.

[4] Euseb., *Hist. eccl.*, l. X, c. 8, p. 396; — *Vita Const.*, l. I, c. 54, p. 435. — Comp. Tertull., *Ad uxorem*, l. II, c. 8, p. 172.

[5] Eutrope, le ministre d'Arcadius; comp. M. Villemain, *Tableau de l'éloq. chrét.*, p. 197. — La femme et la fille de Rufin, Zosim., l. V, c. 8, p. 256; voy. aussi l. IV, c. 40, p. 222. — Amm. Marcell., l. XXVI, c. 3, t. II, p. 74.

[6] Greg. Naz., or. 20, t. I, p. 353.

[7] August., ep. 268, t. II, p. 683.

[8] Basil., *Reg. fus. tract.*, *interr.* 11, t. II, p. 353. — Isid. Pelus., *Epp.*, l. I, ep. 142, p. 36.

Digitized by Google

ce un pauvre qui cherchait à se soustraire à la dureté d'un usurier, on le libérait en payant sa dette au moyen d'une collecte parmi les fidèles[1]; était-ce un esclave, on l'exhortait à la patience, en même temps qu'on engageait son maître à montrer plus d'humanité; on ne le retenait que lorsqu'en le rendant à la servitude, on eût exposé sa conscience à des périls graves[2]. Les barbares eux-mêmes respectaient ce droit d'asile; après la prise de Rome, Alaric épargna les habitants qui s'étaient réfugiés dans les églises[3].

Outre cet asile qu'ils trouvaient dans les maisons religieuses, les opprimés de toute espèce avaient un refuge non moins sûr auprès des évêques, dont la charité protectrice n'était jamais implorée en vain par un innocent. Au milieu de l'anarchie universelle, eux seuls élevaient encore la voix pour protester en faveur de l'humanité outragée. C'était un de leurs devoirs particuliers d'arracher des mains d'oppresseurs puissants les hommes qui manquaient de défenseurs, d'intercéder pour eux auprès des empereurs et des magistrats, de faire à cet effet des voyages lointains et de braver toutes les colères, pourvu que la cause de ceux auxquels ils s'intéressaient fût juste[4]. La personne de la condition la plus humble était sûre de trouver son évêque prêt à l'entendre et à se consacrer à sa défense. Tantôt ce sont des hommes injustement condamnés qu'Ambroise délivre de l'exil, de la prison, du supplice[5]; tantôt c'est un soldat déserteur que Grégoire de Nazianze recommande, à cause de son repentir, au pardon de son chef[6]; tantôt ce sont des es-

[1] Voy. note 7, p. 284.
[2] Voy. note 8, p. 284.
[3] August., *De civit. Dei*, l. I, c. 1, t. VII, p. 3.
[4] Ambr., *De off.*, l. II, c. 21, § 102; c. 29, § 149, t. II, p. 94. 106. Conc. de Sardique, 347, can. 10; Mansi, t. III, p. 26.
[5] *Ep. 41, ad Theodosium*, § 25, t. II, p. 953.
[6] Ep. 78, t. I, p. 832.

claves révoltés, en faveur desquels Basile intercède auprès de leurs maîtres[1]. Le plus souvent c'étaient des habitants des campagnes, exposés à la rapacité des agents fiscaux, à l'avarice ruineuse des usuriers et surtout à l'oppression des grands propriétaires. Ces derniers, représentés par les prédicateurs du temps comme pires que les barbares, quoique chrétiens de nom, laissaient périr dans la misère les paysans qui cultivaient leurs vastes domaines. Aussi indifférents à la destinée morale de ces malheureux qu'à leur sort terrestre, ils les retenaient à dessein dans le paganisme, parce qu'ils levaient un impôt sur les temples[2]. En plusieurs circonstances, Chrysostome et Augustin ont parlé avec énergie en faveur des colons opprimés; ils ont fait aux hommes riches qui les exploitaient les remontrances les plus sévères, en leur rappelant combien leur dureté était indigne de chrétiens qui craignent la colère de Dieu et qui désirent obtenir sa grâce[3]. Quand des populations entières, poussées à bout par des exactions intolérables, se révoltaient contre les officiers impériaux, les évêques, sans se faire les défenseurs ni de la sédition ni de la tyrannie, savaient se placer assez haut pour rappeler au peuple son devoir d'obéissance et aux agents de l'autorité celui de l'humanité. Grégoire de Nazianze, dans un discours prononcé en présence d'un gouverneur romain venu pour châtier une émeute, commence par apaiser le peuple et donne ensuite au gouverneur des conseils d'indulgence et de pardon[4]. Lorsque la population d'Antioche, exaspérée par une taxe nouvelle, eut maltraité les officiers de Théodose et renversé ses statues, et que celui-ci eut envoyé des commissaires pour sévir contre les cou-

[1] Ep. 73, t. III, p. 167.
[2] Zeno Veron., l. I, *tract.* 15, p. 130.
[3] August., ep. 247, t. II, p. 663. — Chrysost., *Hom.* 60 *in Matt.*, §3, t. VII, p. 614.
[4] Or. 17, t. I, p. 265.

Digitized by Google

pables, l'archevêque Flavien partit malgré son grand âge pour fléchir la colère de l'empereur. Pendant son absence, Chrysostome prononça des discours célèbres pour ranimer le peuple aussi consterné maintenant qu'il avait été prompt à la révolte; des ermites du voisinage accoururent pour implorer la clémence des commissaires; à Constantinople, Flavien adressa à Théodose des exhortations si chaleureuses que l'empereur, ému, consentit à pardonner à la foule[1].

Si les intercessions demeuraient sans effet, l'Église, justement affligée de voir les efforts de sa charité méconnus, n'hésitait pas à déclarer les hommes durs et violents indignes de la communion chrétienne. Athanase excommunia le gouverneur de la Lybie à cause de ses cruautés et de ses débauches[2]. Aux empereurs eux-mêmes, on rappelait de cette manière solennelle que la possession du pouvoir suprême ne dispense pas de l'humanité. Théodose ayant fait massacrer, dans un mouvement de colère, 7000 habitants de Thessalonique, Ambroise lui adressa une épître, inspirée par la douleur de voir un empereur chrétien ordonner la mort de tant d'hommes, sans discerner les innocents d'avec les coupables; il lui annonça que, souillé de ce sang, il ne pourrait plus se présenter devant les autels; aussi, lorsque Théodose voulut entrer dans l'église de Milan, le courageux évêque l'arrêta-t-il sur le seuil en lui imposant une pénitence; l'empereur, reconnaissant son crime, n'hésita pas à se soumettre[3]. Il est vrai, comme dit M. Villemain, que l'ambition a souvent abusé de cet exemple[4]; mais ce qui est vrai

[1] Chrysost., *Homiliæ* 21 *de statuis*, t. II, p. 1 et 3. — Ambr., *Ep.* 41, *ad Theodosium*, § 32, t. II, p. 955. —Villemain, *Tabl. de l'éloq. chrét.*, p. 164 et suiv.

[2] Bas., ep. 61, t. III, p. 155.

[3] Ambr., *Ep.* 51 *ad Theodosium*, a. 390, t. II, p. 998. — Theodoret, *Hist. eccl.*, l. V, c. 17, p. 219. —Sozom., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 25, p. 743.

[4] *Tableau de l'éloq. chrét.*, p. 327.

Digitized by Google

aussi, c'est qu'à la fin du quatrième siècle, c'était un grand spectacle de voir un évêque chrétien défendre seul contre le maître du monde les droits de la justice et de la charité.

Les guerres qui ont rempli toute la durée de l'Empire romain, les troubles civils, les luttes entre les compétiteurs à la couronne, et surtout les invasions des peuples barbares, ont souvent mis la charité chrétienne à l'épreuve. Outre les prisonniers faits dans les batailles, des populations entières étaient emmenées en captivité, après avoir vu ruiner leurs demeures et dévaster leurs champs. Racheter ces malheureux était représenté par les Pères comme une preuve de charité suprême, comme une grande œuvre de justice, pour laquelle il fallait être prêt à tous les sacrifices; car il s'agissait d'arracher des frères, non-seulement à la mort ou à l'esclavage, mais au danger de retomber dans l'idolâtrie; il s'agissait de rendre des enfants à leurs parents et des citoyens à la patrie, ou de soustraire des femmes chrétiennes aux passions brutales des barbares[1]. Les sommes nécessaires étaient fournies par des chrétiens riches, ou prises sur les fonds des Églises; souvent aussi on faisait des collectes spéciales dans ce but. Il arriva même que des hommes, animés d'une charité ardente, sacrifièrent leur propre liberté pour rendre à sa famille un époux ou un fils. De bonne heure déjà il y eut des exemples de ce dévouement sublime. Clément de Rome écrit à l'Église de Corinthe : « Nous connaissons beaucoup parmi nous qui se sont mis en servitude pour que d'autres fussent rendus à la liberté[2]. » L'évêque Denis en-

[1] Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 12, t. I, p. 466. — Ambr., *De off.*, l. II, c. 15, § 70. 71, c. 28, § 138, t. II, p. 86. 103.

[2] *Ep. 1 ad Cor.*, c. 55, p. 178. — La tradition a rapporté un fait analogue sur Paulin de Nole. Grégoire-le-Grand raconte (dans ses *Dialogi de vitâ et miraculis Patrum italicorum*, l. III, c. 1, *in Opp.*, ed. Bened., Par. 1705, fol., t. II, p. 127) qu'ayant épuisé toutes ses ressources pour racheter des habitants emmenés en Afrique par les Vandales, Paulin s'est

Digitized by Google

voya, au nom de l'Église de Rome, de l'argent en Cappadoce, pour racheter des captifs destinés à l'esclavage[1]. Des hordes de Numidiens ayant envahi l'Afrique romaine et emmené beaucoup de prisonniers, les évêques de la province s'adressèrent à l'Église de Carthage pour implorer des secours; Cyprien fit alors une collecte, à laquelle les pauvres comme les riches s'empressèrent de contribuer[2]. Les captifs que les Goths faisaient en Italie, étaient rachetés par les communautés chrétiennes du pays; Ambroise employa à cet effet les vases sacrés de son église, convaincu qu'il était plus évangélique d'arracher des malheureux à la mort, à la misère, à la honte, que de conserver quelques ornements[3]. Augustin donna le même exemple[4]; il fut suivi à son tour, vers le milieu du cinquième siècle, par l'évêque de Carthage Déogratias qui, lors des invasions des Vandales, racheta les prisonniers en consacrant à cette œuvre le prix de ses vases sacrés; lorsque ces malheureux furent rentrés à Carthage et que la place manqua pour les loger, il fit mettre à leur disposition deux églises, où il présida lui-même aux soins que réclamait leur état[5]. Ajoutons que ce n'étaient pas toujours des frères seulement que l'on rachetait ainsi de la captivité;

livré lui-même à une pauvre veuve qui lui demandait une rançon pour son fils; la veuve accepta, et tous les deux se rendirent en Afrique, où Paulin, après s'être concilié l'estime du roi des Vandales, obtint de lui la grâce de tous ses compatriotes captifs. Ce fait n'est constaté par aucun document historique contemporain. «Tout, dans les écrits de Paulin, témoigne qu'il ne quitta pas l'Italie; et Augustin, qui célèbre sa vertu et l'invite plusieurs fois à venir en Afrique, n'aurait pas oublié un dévouement semblable.» Villemain, *Tabl. de l'éloq. chrét.*, p. 371.

[1] Basil., ep. 70, t. III, p. 164.

[2] Cypr., ep. 60, p. 100.

[3] Voy. notes 5 et 6, p. 277.

[4] Possidius, *Vita August.*, c. 4, § 48; *in Act. SS.*, *Aug.*, t. VI, p. 435.

[5] Victor Vit., l. I, c. 8, p. 10.

compatissant à tous les maux, respectant la liberté de tous les hommes, les chrétiens savaient s'imposer les mêmes sacrifices pour rendre à leur patrie des étrangers, des païens, faits prisonniers par les Romains eux-mêmes. Acacius, évêque d'Amide, vers 420, vendit des vases sacrés pour racheter et renvoyer libres à peu près 7000 Perses, tombés au pouvoir de l'armée romaine[1].

§ 5. *Les malades.*

Le païen, attaché à la terre et n'espérant pas une vie future, redoutait la maladie et évitait les malades; c'est à peine s'il soignait les membres de sa famille; dans les épidémies, saisi de frayeur, inquiet pour sa propre existence, il se séparait d'eux sans scrupule. Quant aux malades pauvres, ils étaient abandonnés des particuliers comme de la société, la maladie était pour eux une incapacité de plus de rendre des services à l'État; elle les rendait plus inutiles encore qu'auparavant, elle était comme un surcroît d'opprobre ajouté au déshonneur de la pauvreté. Dans la société chrétienne, rien de pareil : la maladie n'est pas considérée comme étant un malheur par elle-même, on l'envisage comme une épreuve pour celui qu'elle atteint, et comme un avertissement pour ses frères de redoubler de charité et de compassion. Jésus-Christ avait nommé parmi les bénis de son Père qui posséderont en héritage le royaume des cieux, ceux qui le visiteraient quand il se trouverait malade dans la personne d'un des plus petits de ses frères[2]; l'Église en fit un devoir impérieux non-seulement aux évêques et aux prêtres, mais à tous les chrétiens, aux hommes comme aux femmes[3]. Ce devoir était

[1] Socrat., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 21, p. 359.

[2] Matth. XXV, 36. 40.

[3] « Ἐντολῆς γάρ ἐστι τῆς μεγίστης, ἡ τῶν ἀσθενούντων ἐπίσκεψις. » Basil, ep. 263, t. III, p. 405.

Digitized by

représenté comme d'autant plus grand, qu'empêchés de travailler, les malades pauvres étaient encore moins en état qu'auparavant de pourvoir à leur subsistance[1]. Outre les remèdes et les aliments pour le corps, on leur donnait les motifs les plus propres à relever leur courage ou à leur inspirer la résignation; on leur parlait de l'amour de Dieu qui ne veut pas qu'une seule âme se perde, de la soumission à sa volonté aussi sage que bienveillante, du bonheur d'être délivré par la mort des maux de la terre, de l'espoir d'une vie meilleure où l'on retrouve ceux qu'on a chéris ici-bas[2].

Il y avait une classe de malades pour lesquels la sollicitude chrétienne devait être particulièrement vive; c'étaient les lépreux, si nombreux surtout dans les pays de l'Orient. Ces malheureux, chassés de tous les lieux habités, délaissés même de leurs familles, forcés de se retirer sur des montagnes ou dans des cavernes, n'osant se montrer nulle part de peur d'être impitoyablement lapidés, étaient bien plutôt des objets de terreur et de haine que d'une pitié secourable[3]. Basile recommande avec chaleur de ne pas les abandonner, afin de ne pas attrister Jésus-Christ dont eux aussi sont les membres; il veut qu'on les aime d'autant plus qu'ils sont plus misérables dans leur abandon[4].

Les grandes épidémies, où les païens fuyaient saisis de terreur, étaient pour les chrétiens des occasions de mettre à l'épreuve leur charité; le Seigneur, dit Cyprien, veut s'assurer si ceux qui sont en santé servent les malades, si les membres d'une même famille s'aiment entre eux, si les maîtres ont pitié de leurs esclaves, si les médecins ne se

[1] *Epist. ad Zenam et Serenum*, c. 17, p. 416. — Commodianus, v. 1120 et suiv., p 647.

[2] Cypr., *De mortalitate*, p. 229 et suiv.

[3] Greg. Naz., or. 20, t. I, p. 359. — Nilus, *Perist.*, sect. 9, c. 7, p. 148.

[4] Greg. Naz., *l. c.*

soustraient pas à leur devoir, si le danger de la mort ne met pas un frein à la dureté des hommes violents et à la cupidité des avares[1]. Il faut du courage sans doute pour vaincre le dégoût et la crainte de la contagion ; mais la charité chrétienne ne se laisse pas rebuter : que personne ne s'excuse, s'écrie un auteur du deuxième siècle, que nul ne se refuse au service des malades, sous prétexte qu'il n'a pas appris à les soigner ou qu'il ne peut pas supporter leur vue ; que celui qui tient ce langage, sache que lui aussi peut devenir la proie de la maladie et désirer les secours de ses frères[2]. La même idée a été développée en termes touchants, deux siècles plus tard, par Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse[3]. Si le pauvre, disait-on d'un autre côté, succombe à son mal faute d'assistance, c'est pour les chrétiens une des accusations les plus graves[4].

Ces préceptes de charité étaient observés par les individus comme par les Églises. Partout, dans les premiers temps, les fidèles, surtout les femmes, allaient visiter les malades pour les assister et pour prier avec eux[5]. Nous avons cité déjà les Fabiola, les Placilla, les Ephrem ; rien ne serait plus facile que de grossir la liste de ces héros de dévouement chrétien. Le soin des malades était d'ailleurs une des charges particulières du diacre et de la diaconesse ; ils leur apportaient des secours prélevés sur le produit des collectes ou des oblations.

Lors de la peste de Carthage, vers 250, les chrétiens de cette ville s'empressèrent d'obéir aux exhortations de leur

[1] *De mortal.*, p. 233.

[2] *Ep. ad Zenam et Ser.*, c. 17, p. 416. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 12, t. I, p. 467.

[3] Greg. Naz., or. 16, t. I, p. 244. — Greg. Nyss., *Or.* 1 *et* 2 *de pauper. amandis*, t. II, p. 56. 238.

[4] Commod., v. 1132, p. 647.

[5] Comp. Tertull., *Ad uxorem*, l. II, c. 8, p. 172.

Digitized by Google

évêque Cyprien, les uns en allant eux-mêmes soigner les malades pauvres, les autres en apportant des dons pour eux[1]. La même abnégation se manifesta pendant la peste d'Alexandrie; les prêtres, les diacres, des laïques riches et considérés, visitaient les malades ou portaient les morts au cimetière; les vides laissés par la mort de beaucoup de ces hommes dévoués, victimes de leur charité, étaient aussitôt remplis par d'autres frères, malgré le péril presque certain auquel ils s'exposaient[2].

La sollicitude de l'Église pour le pauvre accablé par la maladie ou la misère créa de bonne heure des institutions dont l'idée ne s'était jamais présentée à l'esprit des païens. Loin de repousser de son sein l'homme incapable d'être utile à l'État et à lui-même, la société chrétienne, sachant que si un membre souffre, tout le corps est en souffrance, prit le malade pauvre à sa charge et lui ouvrit des asiles de toute espèce. C'est dans les premiers temps du quatrième siècle que paraissent avoir été fondés les premiers de ces établissements qui sont un des effets et une des gloires du christianisme[3]. A partir de la seconde moitié de ce siècle, ils deviennent nombreux, en Orient comme en Occident; partout on voit s'élever des maisons de refuge pour les pauvres infirmes ou invalides, des hôpitaux pour les malades, des hospices pour les voyageurs indigents[4]. Les uns sont fondés par des particuliers, d'autres par des évêques à l'aide des fonds des Églises ou à l'aide de collectes; d'autres s'établissent près des monastères. Le plus grandiose de ces hospices a été celui de Basile, dans la ville de Césarée, où ce grand théologien a rempli les fonctions épiscopales depuis 370 jusqu'à

[1] Pontius, *Vita Cypr.*, § 9, *in Opp.*, p. CXXXIX.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 22, p. 269.

[3] August., *Tract.* 97 *in Joh.*, § 4, t. III, P. II, p. 538. — Julian., ep. 49, p. 89.

[4] Πτωχοτροφεῖα, νοσοκομεῖα, ξενῶνες, ξενοδοχεῖα.

Digitized by Google

l'époque de sa mort en 379. Il le fonda moyennant les dons des fidèles de son Église, stimulés par son éloquence autant que par son propre exemple[1]. Cet hospice, qui, au dire de Grégoire de Nazianze, s'élevait comme une ville nouvelle aux portes de Césarée, réunissait des demeures pour les voyageurs, des salles pour les malades qui y trouvaient des médecins et des gardes, des ateliers pour les pauvres qui pouvaient travailler[2]. Un asile spécial y était destiné aux lépreux[3]. L'ami de Basile, Grégoire de Nazianze, appelle cette institution le trésor de la piété, où la maladie devient une école de sagesse, où la misère se change en félicité, où la charité des chrétiens trouve sa confirmation la plus éclatante[4]. Elle portait encore au cinquième siècle le nom de *Basilias,* en mémoire de son fondateur[5]. L'infatigable évêque de Césarée fit établir de semblables hospices dans chaque diocèse de campagne; il les recommanda, surtout pour ce qui concernait les lépreux, aux soins des curés, et les plaça sous la surveillance des chorévêques[6]. Il demanda aux gouverneurs civils d'exempter des impôts ces maisons consacrées à la charité; il les engagea à les visiter eux-mêmes, dans l'intention d'y intéresser l'élément laïque de la société chrétienne; il eut le bonheur de trouver chez eux l'assistance la plus empressée[7].

Chrysostome, si ardent à prêcher l'aumône, suivit l'exemple de Basile; dans ses différentes Églises, il fonda lui-même des hôpitaux ou en provoqua l'établissement par ses appels à la charité des fidèles; il préposa à ces maisons

[1] Greg. Naz., or. 20, t. I, p. 359.
[2] Basil., ep. 94, t. III, p. 187.
[3] Greg. Naz., *l. c.*
[4] *L. c.*
[5] Sozom., *Hist. eccl.*, l. VI, c. 34, p. 693.
[6] Basil., ep. 143, t. III, p. 235.
[7] Id., ep. 142, p. 235.

Digitized by Google

des prêtres, y attacha des médecins, et, pour procurer une retraite et une occupation à des pauvres âgés sans famille et sans travail, il choisit parmi eux les employés chargés des soins intérieurs[1]. C'est à son initiative sans doute qu'est due la création de l'hospice d'Antioche[2], ainsi que de ceux de Constantinople, dont la fondation a été attribuée plus tard à un certain Zoticus[3]. Du temps de l'empereur Théodose, la plupart des Églises, surtout dans les grandes villes, possédaient de ces maisons charitables[4]. Macarius en avait fondé et dirigé une à Alexandrie[5]; l'ermite Thalassius, habitant près d'un village, sur les bords de l'Euphrate, avait bâti un asile pour les aveugles de la contrée et s'était dévoué à leur service[6].

En Occident, les premiers hospices connus ont été fondés par de riches particuliers. Gallican, ancien patrice et consul sous Constantin, en établit un à Ostie[7]; dans les dernières années du quatrième siècle, Pammachius et sa femme Pauline, de la famille des Paul-Émile, fondèrent celui de Porto, près de Rome[8]; et, vers le même temps, Fabiola, de la race des Fabius, bâtit un hôpital, où elle soignait elle-même les malades pauvres[9].

Les hospices fondés par des particuliers furent générale-

[1] Palladius, *Dial. de vita Chrysost.*, *in Opp.*, t. XIII, p. 19.

[2] Chrysost., *Hom.* 66 *in Matth.*, § 3, t. VII, p. 658.

[3] «Ἐστὶν οἴκημα κοινὸν ἡ (ne faut-il pas lire τῇ ?) ἐκκλησία... ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀφωρισμένον, ὃ ξενῶνα καλοῦμεν.» Chrysost., *Hom.* 45 *in Act.*, § 3, t. IX, p. 346. — Voy. aussi *Ad Stagirum*, l. III, c. 13, t. I, p. 223. — Loi de Léon et Anthémius, 469; *Corp. Jur.*, l. I, tit. 3, l. 35.

[4] Theodoret., *Hist. eccl.*, l. V, c. 19, p. 223.

[5] Pallad., *Hist. Laus.*, c. 6, p. 24.

[6] Theodoret., *Hist. relig.*, c. 22, t. III, P. II, p. 1256.

[7] Baronius, *Martyrol. Rom.*, p. 267.

[8] Hieron., ep. 66, ann. 397; ep 77, t. I, p. 401. 465.

[9] Id., ep. 77, p. 461.

Digitized by Google

ment adoptés par les Églises, et régis comme ceux qu'elles avaient fondés elles-mêmes. L'administration était placée sous la surveillance des évêques ; on pourvoyait aux dépenses au moyen des revenus soit du fonds de dotation, soit du domaine des Églises[1]. Les maisons elles-mêmes étaient sous la direction de clercs spéciaux[2] ; du temps de Théodose-le-Grand, l'Église d'Alexandrie avait un prêtre particulier, chargé des fonctions de *xenodochus*[3] ; les infirmiers mêmes avaient un caractère clérical ; ils étaient nommés par les évêques et formaient un des ordres inférieurs de la hiérarchie[4]. L'Église imprimait ainsi son caractère à tout ce qui se rapportait à l'exercice de la charité ; elle revendiquait comme un de ses plus beaux priviléges le droit de donner des soins à la partie souffrante de la société ; asile des âmes chargées et fatiguées, elle voulut l'être en même temps pour les douleurs et les misères physiques. Mais, en se chargeant de ce soin, elle n'en déchargea pas les simples fidèles ; la charité de la société chrétienne n'a été et ne peut être qu'un effet de la charité individuelle ; celle-ci est libre, elle ne saurait jamais être commandée par des lois, elle n'est possible que par le nouvel esprit qui transforme et anime les individus, et qui leur apprend à s'aimer, parce qu'il leur apprend à se respecter.

Dès les premiers temps de l'Église, ce respect pour l'homme s'étendit jusqu'aux morts. Dans le cadavre même, les chrétiens retrouvaient l'œuvre de Dieu ; il était pour eux une demeure, passagère il est vrai, mais annoblie par l'âme qui y

[1] Chrysost., *Hom.* 66 *in Matth.*, § 3, t. VII, p. 658.

[2] « Οἱ κληρικοὶ τῶν πτωχείων. » Conc. Chalced., 451, can. 8 ; Mansi, t. VII, p. 361.

[3] Pallad., *Hist. Laus.*, c. 1, p. 14.

[4] Παραβολανοὶ (παραβάλλεσθαι τὴν ζωήν), « *qui ad curanda debilium corpora deputantur.* » *Corp. Jur.*, l. I, tit. 3, l. 18. — Cod. Theod., l. XVI, tit. 2, l. 42. 43.

Digitized by Google

avait habité[1]. L'usage romain de brûler les morts leur répugnait comme entaché de paganisme[2]; ce qui leur paraissait plus cruel encore, c'était la coutume de jeter aux chiens ou de livrer aux oiseaux de proie les cadavres des pauvres et des esclaves. Dans les persécutions, on traitait ainsi les corps des martyrs; ce mépris insultant affligeait les chrétiens autant que les supplices qu'on faisait souffrir à leurs confesseurs[3]. Ils revinrent à l'ancien usage d'inhumer les morts, pratiqué par les Israélites et les Romains eux-mêmes[4]; les funérailles devinrent un acte religieux, auquel on intéressait la communauté tout entière. Comme elle ne devait former en quelque sorte qu'une seule famille, elle ne pouvait rester indifférente à la perte d'un de ses membres; elle accompagnait le mort au cimetière, avec des prières et des chants, et le prêtre prononçait la bénédiction sur l'âme qui venait de quitter la communauté terrestre pour entrer dans la communauté spirituelle du royaume céleste[5]. Dès le quatrième siècle, il y eut des clercs particuliers chargés des soins de l'inhumation; ils formaient, sous le nom de fossoyeurs, le dernier ordre du clergé[6].

Les pauvres étaient enterrés avec les mêmes prières que les riches; le fonds ecclésiastique ou des particuliers charitables supportaient les frais matériels de la cérémonie[7]. Rendre les derniers devoirs à un pauvre était considéré comme un

[1] August., *De civit. Dei*, l. I, c. 13, t. VII, p. 11.

[2] Min. Felix, c. 11, p. 33.

[3] Les chrétiens de Vienne et de Lyon à ceux d'Asie; Euseb., *Hist. eccl.*, l. V, c. 1, p. 165.

[4] Min. Felix, c. 34, p. 130. — Comp. Plin., *Hist. nat.*, l. VII, c. 54, t. III, p. 218; — Macrob., *Saturn.*, l. VII, c. 7, t. II, p. 233.

[5] *Constit. apost.*, l. VI, c. 30; l. VIII, c. 41, p. 361. 423.

[6] Κοπιάται, *fossarii. De VII ordin. Ecclesiæ*, *in Opp.* Hieron., t. V, p. 100. — Cod. Theod., l. XIII, tit. 1, l. 1.

[7] Tertull., *Apol*, c. 39, p. 120.

Digitized by Google

des plus grands devoirs de la charité[1]; car la mort rétablit l'égalité naturelle entre ceux qui, pendant la vie, étaient séparés par leur condition extérieure; la même terre est destinée à les recouvrir, et le même salut attend les âmes si elles ont cru au Sauveur et marché sur ses traces. Parmi les vertus chrétiennes qui étonnaient les païens, cette piété pour les morts et surtout pour les pauvres, était une de celles qu'ils comprenaient le moins[2]; elle était en effet la manifestation d'un esprit profondément différent de celui du paganisme; et quand nous verrons Sénèque compter parmi les œuvres de la vraie bienfaisance la sépulture des corps mêmes des criminels, ce sera une preuve de plus qu'il n'est pas resté étranger à l'influence de ces idées nouvelles[3].

CHAPITRE VI.

LES ENNEMIS.

§ 1. *Les ennemis personnels. — Les malfaiteurs.*

Après tout ce que nous avons dit sur l'amour et la fraternité entre les chrétiens comme citoyens du royaume de Dieu, il serait presque superflu d'ajouter quelque chose sur leurs principes de conduite à l'égard de ceux qui leur font du mal, et contre lesquels la morale antique permettait et comman-

[1] « *Ultimum illud et maximum pietatis officium est, peregrinorum et pauperum sepultura.* » Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 12, t. I, p. 467.

[2] Julian., ep. 49, p. 90.

[3] « ... *Ut cadaver etiam noxium sepeliet.* » *De clem.*, l. II, c. 6, t. II, p. 40.

dait même le talion dans toute son étendue. Dans le royaume de Dieu, la colère, l'offense préméditée, la vengeance, doivent être choses inconnues ; comment un homme, aimant et respectant son prochain, pourrait-il se laisser aller vis-à-vis de lui à des mouvements de rancune ou de haine? Sous ce rapport, comme sous tous les autres, le christianisme a mis dans le monde un esprit nouveau que les plus sages même parmi les anciens avaient à peine pressenti. Non-seulement les chrétiens étaient sans cesse exhortés à ne pas se donner les uns aux autres des occasions d'irritation et à éviter l'envie, la présomption, le mépris, comme contraires à la charité et à l'humilité; mais, s'il arrivait à l'un d'entre eux d'oublier ses devoirs en offensant un frère, on engageait celui-ci, par l'exemple et les préceptes de Jésus-Christ, à pardonner et à oublier, au lieu de rendre le mal pour le mal ; l'offenseur était exhorté à chercher par tous les moyens, et sans délai, à se réconcilier avec son adversaire. L'amour n'est complet que lorsqu'il embrasse aussi les ennemis, lorsqu'il va jusqu'à leur rendre des services, afin de les convaincre qu'on est sans haine et qu'on leur a sincèrement pardonné. Si quelqu'un faisait du tort à un chrétien en lésant ses intérêts légitimes, les Pères voulaient que ce dernier sacrifiât même ses droits plutôt que d'engager une contestation qui laisse toujours de la rancune après elle; c'est pour cette raison que les premiers chrétiens devaient éviter les procès, et surtout s'abstenir de porter leurs plaintes devant un juge païen, afin de ne pas lui fournir un prétexte de douter de leur amour de la paix[1]. Ils devaient éviter plus soigneusement encore la défense personnelle en cas d'attaque ouverte, parce qu'elle peut conduire à verser le sang de l'agresseur, et que tuer un homme, même en se défendant,

[1] *Constit. apost.*, l. II, c. 45 et 46, p. 256. — Athenag., *Leg.*, c. 1 et 11, p. 280. 288. — Cypr., *Testim. adv. Jud.*, l. III, c. 44, p. 318.

Digitized by Google

est toujours un meurtre[1]. Celui qui se rendait coupable d'un fait pareil, était exclu pendant sept ans de la communauté de l'Église[2]. On reprochera peut-être à ces principes d'être empreints d'un rigorisme excessif; mais on en comprendra la nécessité, en songeant au besoin de l'Église de faire contraste en toutes choses au relâchement des mœurs et des lois païennes; les chrétiens devaient se distinguer du monde, leur vie devait être en quelque sorte une manifestation éclatante et continue d'un amour sans bornes, en face de l'égoïsme et de la haine qui divisaient la société antique. D'ailleurs, après les temps de persécutions, au quatrième siècle, Augustin déclara que le chrétien n'est pas coupable si, en se défendant contre un agresseur, il lui arrive de le tuer, attendu que la cause du crime ne doit être attribuée qu'à celui qui, par son attaque violente, nous force à le commettre[3].

Il semblerait naturel que la haine des païens eût dû les faire paraître aux yeux des chrétiens comme des ennemis avec lesquels une réconciliation était impossible. Cependant les chefs et les prédicateurs de l'Église savaient réprimer chez les fidèles tout sentiment hostile. Pendant les persécutions, au milieu des tortures morales et des souffrances physiques, ils trouvaient mille occasions solennelles de pratiquer la vertu suprême que Jésus-Christ leur avait enseignée et dont, du haut de la croix, il leur avait donné le divin exemple[4]; ils la pratiquaient, quoique méprisés pour cela même comme des lâches. Ils n'ignoraient pas combien il en coûte de pardonner à des persécuteurs qui veulent forcer les consciences; ils savaient que c'est plus difficile peut-être

[1] Cypr., ep. 57, p. 95. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 18, t. I, p. 486. — Ambr., *De off.*, l. III, c. 4, § 27, t. II, p. 114. — Basil., ep. 199, can. 43, t. III, p. 296.

[2] Conc. d'Ancyre, 315, can. 22. 23; Mansi, t. II, p. 219.

[3] Ep. 153, § 17, t. II, p. 402.

[4] Tertull., *De patientiâ*, c. 3, p. 141.

Digitized by Google

que de mourir pour ceux qu'on aime[1]: mais ils savaient aussi que Jésus-Christ n'exige pas de ses disciples des vertus faciles et ordinaires ; ils s'élevaient avec lui jusqu'à cette hauteur de la charité, où l'on prie pour ceux qui vous maudissent et où l'on meurt sous leurs coups en leur pardonnant[2]. Tertullien a pu dire avec raison que si tous les hommes aiment leurs amis ,les chrétiens seuls savent aimer leurs ennemis[3]; l'histoire de tous les martyrs est une confirmation de cette parole.

Les Pères étaient convaincus que cet amour prêt à pardonner serait plus efficace pour apaiser leurs adversaires et pour les amener à la vérité, que la force matérielle ou que la puissance logique déployée dans une discussion. Bien des exemples leur avaient montré que la charité est plus triomphante que les raisonnements. Les persécuteurs étaient pour eux des frères aveuglés, infiniment plus à plaindre qu'eux-mêmes ; ils allaient avec amour au devant d'eux, et, loin de les maudire, ils désiraient qu'eux aussi pussent arriver à la conversion et au salut en Christ ; l'exemple d'une vie douce, humble, résignée, bienfaisante, leur paraissait le moyen le plus sûr pour atteindre ce but[4]. Les effets ont prouvé qu'ils ne se sont pas trompés, en comptant sur l'influence mystérieuse de l'amour que Jésus-Christ éveille dans le cœur de ses disciples.

[1] Polyc., c. 12, p. 191. — Theoph , *Ad Autol.*, l. III, c. 14, p. 389. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 10, t. I, p. 456. — Just. Mart., *Apol.* 1, c. 57, p. 236.

[2] August., *Sermo* 90, § 9, t. V, p. 344.

[3] « *Ita enim disciplinâ jubemur diligere inimicos quoque et orare pro eis qui nos prosequantur, ut hæc sit perfecta et propria bonitas nostra, non communis. Amicos enim diligere omnium est, inimicos, autem, solorum christianorum.* » *Ad Scap.*, c. 1 , p. 69. — Voy. aussi Arnob., l. I, c. 31, t. I, p. 21.

[4] Just. Mart., *Apol* 1, c. 57, p. 77.

Si le chrétien devait pardonner personnellement à celui qui l'attaquait dans sa vie ou dans sa propriété, la société cependant ne devait pas être désarmée en présence de l'injure ou du dommage fait à l'un de ses membres; elle avait le devoir de la protection, et c'est à elle par conséquent que revenait aussi le droit de la répression. Seulement on voulait que l'influence de la charité s'étendît aussi sur cette partie des devoirs sociaux. Dans leur respect profond pour la vie de l'homme, les Pères se prononcent unanimement contre la peine de mort; la société, suivant eux, n'a pas le droit d'ôter à un de ses membres la vie dont Dieu seul est le maître; de plus, ils ne croient pas à la justice d'un châtiment qui, en abrégeant les jours d'un homme, lui enlève la possibilité de se repentir et de s'amender[1]. La nécessité, où se trouvaient les juges de prononcer quelquefois des sentences de mort, était, dans les premiers temps, une des causes pour lesquelles on conseillait aux chrétiens de ne pas accepter des fonctions publiques[2]; le concile d'Elvire, de 305, exclut même les magistrats de la participation au culte pendant l'année où, comme duumvirs, ils étaient appelés à juger des causes entraînant des condamnations capitales[3]. Lorsque l'administration de l'Empire fut devenue chrétienne, les officiers impériaux hésitaient souvent à prononcer la peine de mort; ils exposaient leurs scrupules aux docteurs de l'Église qui s'accordaient à leur conseiller l'indulgence[4]. C'est ainsi qu'Augustin répondit à Macédonius, vicaire du diocèse d'Afrique, que, pendant la vie terrestre seulement, les hommes peuvent corriger leurs mœurs, que par conséquent il ne convient pas de terminer cette vie par un sup-

[1] Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 20, t. I, p. 491.

[2] Tertull., *De idol.*, c. 17, p. 96.

[3] Can. 56; Mansi, t. II, p. 14.

[4] Ambr., *Ep.* 25, *ad Studium*, t. II, p. 892. — August., *Ep.* 152, *Macedonius ad Aug.*, t. II, p. 397.

Digitized by Google

plice, afin qu'en se corrigeant à temps le criminel puisse échapper aux peines éternelles[1]. Dans quelques cas, ce zèle, poussé à l'excès, donna lieu à des émeutes; des lois impériales durent intervenir pour empêcher qu'on ne délivrât par la violence des coupables conduits à la mort[2]. Ambroise, tout en intercédant lui-même pour les condamnés, voulait qu'on ne sollicitât leur grâce qu'autant que cela pouvait se faire sans troubler l'ordre; Augustin déclara lui-même qu'on ne péchait pas en tuant un homme dès que c'était ordonné par les lois ou par une autorité légitime[3]. Sous ce rapport, l'influence de l'esprit chrétien ne s'est exercée que lentement; il lui reste encore bien des conquêtes à faire.

§ 2. *Les étrangers. — La guerre.*

Dans le royaume de Dieu, qui tend à unir tous les hommes et qui les convie tous à un salut égal, il n'y a plus d'étranger, de barbare, d'ennemi naturel; le méchant seul en est exclu, mais c'est Dieu qui prononce l'exclusion; l'homme, qui ne peut pas sonder les consciences, doit regarder comme frères tous ses semblables; le chrétien surtout doit se sentir uni à tous ceux qui portent comme lui le nom de Christ; pour lui, il n'y a plus de barrières nationales; au delà des frontières de la patrie, il ne voit plus des ennemis qu'il doive haïr et combattre, mais des frères auxquels il doit tendre la main. La charité, dit Chrysostome, unit les chrétiens mal-

[1] «*Morum corrigendorum nullus alius, quàm in hac vitâ locus est... Ideo compellimur humani generis caritate intervenire pro reis ne istam vitam sic finiant per supplicium eâ finitâ non possint finire supplicium.*» Ep. 153, t. II, p. 398. — *Ep.* 133, *ad Marcellinum*, t. II, p. 300.

[2] En 392 et 398. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 40, l. 15. 16.

[3] Ambr., *De off.*, l. II, c. 21, § 102, t. II, p. 94. — August., ep. 204, t. II, p. 583.

gré les distances[1]; elle ne s'informe pas d'où l'on vient, elle s'étend à tous indistinctement; de là le devoir de l'hospitalité pratiqué au nom de l'amour fraternel et recommandé si souvent par les Pères aux fidèles et aux Églises[2].

L'hospitalité des anciens ne s'exerçait que dans des limites étroites; on recherchait l'hôte illustre pour s'en glorifier et pour honorer la République, mais on repoussait le pauvre dont on n'espérait rien. La maison du chrétien, au contraire, ne devait pas seulement s'ouvrir aux personnages distingués, mais surtout aux étrangers pauvres et de condition humble; les premiers, dit Lactance, n'ont besoin de rien, les autres ont besoin de tout[3]. Lorsque les fidèles voulaient se dispenser de ce devoir, en alléguant qu'on s'expose à héberger des hommes indignes, ou que ce serait faire double emploi avec les secours fournis par les Églises, on leur représentait qu'il vaut mieux supporter un hôte mauvais que d'en exclure un bon, et que les Églises ne peuvent jamais tout faire, qu'en tout cas le devoir de la charité individuelle n'est pas supprimé pour cela[4].

Cette hospitalité exercée par les communautés chrétiennes est un beau témoignage de la communion spirituelle de foi et d'amour entre les citoyens du royaume de Dieu; elle est une preuve de cette vraie solidarité, fondée sur l'amour, et qui existe entre la société chrétienne et chacun de ses membres. Les Églises consacraient une partie du fonds formé par les oblations et des collectes à l'entretien des étrangers pauvres; nous avons vu déjà qu'elles envoyaient des

[1] *Hom. in Kalendas*, § 1, t. I, p. 697.

[2] Tertull., *De præscript. hæret.*, c. 20, t. I, p. 209. — Hermas, l. II, *mand.* 8, p. 96. — Just. Mart., *Apol.* 1, c. 67, p. 84. — Clem. Alex., *Strom.*, l. II, c. 9, t. I, p. 450. — Greg. Naz., or. 43, t. I, p. 701.

[3] *Div. instit.*, l. VI, c. 12, t. I, p. 465.

[4] August., ep. 38, t. II, p. 63. — Chrysost., *Hom.* 45 *in Act.*, § 3, t. IX, p. 341.

secours à des communautés éloignées qui se trouvaient en détresse; elles n'étaient pas moins charitables envers les passagers dénués de ressources; Clément de Rome louait l'Église de Corinthe pour son hospitalité envers les étrangers[1]. Les prêtres et surtout les évêques étaient exhortés à tourner de ce côté leur sollicitude; c'était un de leurs principaux devoirs; pareils à Augustin, à tant d'autres, dont la table n'était modeste que pour y pouvoir admettre journellement un plus grand nombre d'indigents, ils devaient considérer leurs maisons comme les hospices communs de tous les voyageurs pauvres; le laïque, dit Jérôme, remplit son devoir en recevant autant d'hôtes qu'il peut, mais l'évêque est inhumain, s'il ne les reçoit pas tous[2].

Les monastères étaient également des asiles pour les voyageurs, qui y étaient reçus et traités souvent avec une largesse que les moines se refusaient à eux-mêmes; la rigueur de la règle s'adoucissait pour ceux qui venaient implorer l'hospitalité des frères[3]. Près de la plupart des couvents, il y avait un hospice pour les étrangers, placé sous la direction d'un des moines[4]. Un des plus célèbres de ces asiles était celui du mont Nitria, en Egypte, au milieu d'une contrée déserte; l'étranger pouvait y rester deux à trois ans de suite; pendant les premiers huit jours, on lui laissait sa liberté, mais s'il voulait demeurer plus longtemps, il devait s'engager, conformément à une règle empreinte d'une grande sagesse, à partager les travaux des moines dans la maison ou dans les champs[5]. Nous avons vu plus haut que successivement on établit de pareils hospices près des églises des

[1] *Ep* 1 *ad Cor.*, c. 1, p. 147.

[2] Possid., *Vita August.*, c. 4, § 47, *in Act. SS.*, *Aug.*, t. VI, p. 435; — Hieron., *Comment. in Tit.*, c. 1, t. III, p. 417.

[3] Hieron., *Apol. in Rufinum*, l. III, t. III, p. 455.

[4] Cassian., *De instit. cœnob.*, l. IV, c. 7, p. 52.

[5] Pallad., *Hist. Laus.*, c. 7, p. 26.

principales villes; destinés avant tout aux pauvres infirmes de la communauté, ils recevaient aussi les voyageurs indigents. De bonne heure il y avait des gens qui se faisaient un métier d'exploiter l'hospitalité des fidèles et des Églises; pour parer à ces abus, dont les vrais pauvres auraient fini par devenir les victimes, les évêques donnaient aux voyageurs des certificats, constatant leur origine tout en les recommandant aux fidèles[1]; cet usage utile subsista longtemps dans l'Église; il devint un sujet d'étonnement pour les païens; ils essayèrent de l'imiter à l'époque où, pour restaurer le paganisme, ils adoptèrent quelques-unes des mesures que la charité avait inspirées à la société chrétienne, et qui, en réalité, n'étaient possibles que par elle[2].

Comme pour le chrétien il n'y a plus de barbare ou d'ennemi naturel, comme il doit respecter la vie de son semblable et ne jamais repousser le mal par le mal, il est évident que les docteurs de l'Église ont dû condamner la guerre. A la vérité, cette question ne rentre pas directement dans le cadre de notre travail, qui n'a pour objet que les relations intérieures de la société civile; aussi nous abstiendrons-nous de traiter ce sujet avec toute l'étendue qu'il comporte; cependant, comme les principes de l'Église, sous ce rapport, contribuent à caractériser le nouvel esprit mis dans le monde, et qu'une société civile qui réaliserait l'idéal du royaume de Dieu ne pourrait plus guère se laisser entraîner à une violation du droit des gens, on nous permettra d'exposer brièvement l'opinion des Pères sur ce point.

Les plus anciens écrivains de l'Église, au milieu d'une

[1] *Epistolæ formatæ. Constit. apost.*, l. II, c. 58, p. 268. — Tertull., *De præscript. hæret.*, c. 20, p. 209, dit : « *contesseratio hospitalitatis*, » d'où il résulte qu'on donnait aux voyageurs des *tesseræ hospitalitatis*.

[2] Sozom., *Hist. eccl.*, l. V, c. 16, p. 618. — Greg. Naz., *Or.* 1 *invect. adv. Julianum*, t. I, p. 102.

Digitized by Google

époque de guerres et de troubles, tâchaient d'éloigner les chrétiens de la carrière des armes; ils prouvaient, par les raisons les plus simples et les plus fortes, que la guerre est une injustice, une violation de la loi de Dieu qui défend de verser le sang, et de celle qui commande d'aimer jusqu'à son adversaire[1]. Tertullien, pour engager les chrétiens à ne pas rechercher la gloire militaire, leur représente que les lauriers du triomphe, ce sont les cadavres, et les parfums de la victoire, les larmes des épouses et des mères[2]. Toutefois Gibbon a eu tort d'accuser les Pères d'avoir conseillé aux soldats chrétiens de déserter les drapeaux[3]; Tertullien, que le célèbre historien a particulièrement en vue, se borne à demander qu'ils se surveillent pour ne rien faire, pendant leur temps de service, de contraire à la loi divine; qu'ils souffrent la mort, plutôt que de consentir à des actes réprouvés par leur foi; ou qu'ils renoncent au service, s'ils en ont la faculté[4]. Il est vrai que beaucoup de chrétiens se sont refusés à porter les armes, préférant la dégradation et la mort à une carrière que leur conscience condamnait. Les Actes des martyrs nous rapportent plusieurs faits de ce genre. Cependant, sous l'influence des circonstances, cette opinion absolue ne tarda pas à se modifier. Il y eut même de bonne heure des chrétiens d'un avis différent; considérant le service militaire comme un devoir à remplir envers l'État, ils ne croyaient pas pouvoir s'y soustraire, pourvu que leur foi restât libre. Déjà du temps de Tertullien, les armées romaines comptaient beaucoup de chrétiens dans leurs rangs; l'ardent apologiste du christianisme s'en glorifie même, pour marquer les progrès rapides de l'Évangile dans toutes les

[1] Tertull., *De coronâ*, c. 11, p. 107. — Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 18, t. I, p. 491.

[2] *De cor.*, c. 12, p. 108.

[3] Chap. XV; trad. de M. Guizot, t. III, p. 83.

[4] *De cor.*, c. 11, p. 107.

classes de la société[1]. Sous Dioclétien, ces progrès étaient tels que, lorsque cet empereur eut résolu de persécuter l'Église, il somma les nombreux officiers chrétiens de ses légions, de choisir entre le paganisme ou la dégradation; la plupart d'entre eux n'hésitèrent pas à sacrifier leurs grades[2].

Quoique l'Église tolérât qu'on restât soldat même en embrassant le christianisme, l'idée chrétienne sur l'injustice de la guerre n'en fut point altérée; aucun des Pères n'oublia le caractère doux et pacifique de l'Évangile. Cependant, tout en déplorant les malheurs des guerres et en exhortant le peuple chrétien à s'en abstenir, ils reconnaissent qu'il peut y avoir des cas où l'on peut légitimement prendre les armes. Origène s'exprime sur cette matière avec autant de chaleur que de sagesse; Jésus-Christ, dit-il, est venu porter aux hommes la paix; sous ce chef, plein d'amour, ils ne doivent plus combattre les uns contre les autres, mais convertir les épées en socs et les lances en faucilles; ils gardent leurs mains pures de sang, et ne combattent pour l'empereur qu'en faisant des prières pour sa prospérité; par leurs sentiments de paix, ils sont plus utiles à la République que ceux qui, par leurs haines, suscitent des troubles et provoquent les luttes sanglantes[3]. Malgré cela, Origène ne peut pas s'empêcher de déclarer qu'il y a aussi des guerres nécessaires et justes, quand elles sont entreprises pour la répression de l'iniquité et pour la défense de la patrie attaquée[4]. Chrysostome lui-même ne se prononce pas contre l'état militaire, mais il déplore que les soldats soient exposés à commettre plus d'injustices et à se laisser entraîner

[1] *O. c.*, c. 1, p. 100; — *Apol.*, c. 37, p. 115. Les traditions sur les légions thébaine et fulminante prouvent également que l'opinion générale, parmi les chrétiens, n'était pas contraire au métier des armes.

[2] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VIII, c. 4; l. X, c. 8, p. 295. 396.

[3] *Contra Celsum*, l. V, c. 33; l. VIII, c. 73, t. I, p. 602. 797.

[4] *O. c.*, l. IV, c. 82, p. 564.

par la passion plus facilement que les autres chrétiens; il les exhorte à se préserver des dangers qui menacent leurs âmes[1].

A l'époque des grands déchirements de l'Empire, lors des invasions des barbares, lorsqu'il fallut défendre la société menacée de toutes parts, les Pères n'ont plus que des plaintes sur les maux que les guerres civiles et extérieures avaient déchaînés sur le monde; ils en parlent avec une douleur profonde, mais qu'eussent-ils pu faire pour arracher les armes aux mains des combattants[2]? Leur devoir était plutôt de justifier la défense, car il ne s'agissait pas seulement de l'Empire, mais de la civilisation et de la société chrétienne elle-même. Augustin désirait ardemment qu'il n'y eût plus de guerres, mais jusqu'à cette heureuse époque où une paix durable s'établirait sur la base d'un amour mutuel, il voulait au moins que l'État chrétien ne fît plus de guerre injuste, qu'il n'imitât pas Rome païenne qui n'avait dû sa grandeur qu'à ses conquêtes impies, qu'il se bornât, en un mot, à se défendre contre les agresseurs du dehors[3]; ces guerres défensives, écrit-il dans une de ses lettres, sont les seules justes et légitimes, ce n'est que dans elles que le soldat peut tuer, s'il ne peut pas autrement protéger sa cité et ses frères[4]. Mais ces guerres elles-mêmes ne sont toujours que de cruelles nécessités, auxquelles les bons ne se résignent qu'avec une vive douleur[5]; la gloire du soldat chrétien ne consiste pas à conquérir des provinces, mais à repousser des attaques injustes et à donner la paix à la République; cependant, comme il ne peut y atteindre qu'en versant du sang, il se couvrirait d'une gloire plus pure s'il pouvait dompter

[1] *Hom.* 61 *in Matth.*, § 2, t. VII, p. 613.
[2] Hieron., ep. 60 et 77, t. I, p. 344. 464.
[3] Ep. 138, § 14, t. II, p. 315.
[4] Ep. 47; ep. 153, § 17, t. II, p. 85. 402.
[5] *De civit. Dei*, l. IV, c. 15, t. VII, p. 78.

l'ennemi par la puissance spirituelle de la parole, et assurer à sa patrie la paix par la paix[1]. Plût à Dieu que ce vœu du pieux évêque pût se réaliser un jour! A l'époque où il a été manifesté, l'Empire romain avait encore à soutenir des luttes formidables; le temps n'était pas venu de remplacer à jamais le glaive de fer par celui de la parole; mais Dieu s'est servi de ces luttes elles-mêmes pour propager l'esprit nouveau qui devait régénérer le monde, et qui, dans un avenir encore éloigné, doit seul lui assurer la paix.

CONCLUSION.

Nous n'ajouterons rien au tableau que nous venons de tracer des principes et des mœurs de l'Église des premiers siècles. Quelque imparfait qu'il soit, on reconnaîtra, en le comparant avec celui de la société païenne, la différence profonde entre l'esprit de l'antiquité et le nouvel esprit de Jésus-Christ. Tout ce que l'antiquité ne connaissait pas, l'égalité naturelle des hommes, le respect de l'individualité, l'amour universel et prêt au sacrifice, tout cela est enseigné, mis en lumière, et mieux encore, réalisé dans la société chrétienne. Nous pouvons répéter avec Epiphane, sans crainte d'être démenti, que l'humanité et la charité envers tous ceux qui sont pauvres, sont les fruits et les marques de l'Église[2]. Il n'y a plus, comme dans le monde païen, un État égoïste, absorbant toutes les forces des citoyens et plein de dureté et de mépris pour ceux dont il n'attend pas de services directs : il y a le royaume de Dieu qui se forme par l'accession libre d'hommes animés des mêmes sentiments, et dont les

[1] *Ep.* 229, *ad Darium comitem*, ann. 429, t. II, p. 634.
[2] *Adv. hær.*, l. III, t. II, *Exposit. fidei cath.*, § 24, t. I, p. 1107.

Digitized by Google

membres n'ont une valeur que par leurs qualités personnelles. Une seule classe privilégiée, ne tirant sa gloire que de sa force et de ses richesses, ne tient plus le reste des hommes dans une dépendance oppressive : toutes les classes sont également honorables, car tous les hommes, le libre comme l'esclave, l'homme comme la femme, le riche comme le pauvre, le fort comme le faible, sont également capables de marcher sur les traces de Jésus-Christ et d'aspirer au vrai bonheur, à celui de l'âme. La femme n'est plus la servante des plaisirs de l'homme ou des besoins de l'État, d'autant plus exposée à se pervertir qu'elle est moins respectée : elle devient l'égale de l'homme en dignité, et le surpasse souvent par sa vertu et son dévouement. Le mariage n'est plus une institution purement civile ou politique : il est une union des âmes, sanctifiée par la religion. L'enfant n'est plus la chose du père, dont celui-ci peut disposer à son gré : il est une âme, confiée aux parents pour qu'ils l'élèvent pour le royaume de Dieu. L'esclave n'est plus un être inférieur, créé par la nature pour servir d'instrument à son maître : il est un frère, intérieurement libre, et destiné à l'affranchissement extérieur. L'artisan n'est plus un citoyen méprisable, parce qu'il s'occupe de travaux indignes d'un homme libre : le travail est réhabilité, et ceux qui s'y livrent sont déclarés plus honorables que l'homme passant sa vie dans l'inaction. Le pauvre, l'infirme, le malheureux, ne sont plus abandonnés comme inutiles à la société : ils deviennent les objets de la sollicitude la plus sympathique. L'étranger, le barbare lui-même n'est plus un ennemi naturel, mais un frère digne d'autant d'amour que le compatriote, et si, dans la société civile, les inégalités et les causes de haine sont supprimées, la guerre entre les nations doit également devenir impossible. Ces transformations ne se sont pas opérées par un bouleversement brusque ; les chrétiens ont su tout respecter, non-seulement le vrai droit et la propriété légitime, bases

éternelles de la société, mais il n'y a pas même eu de manifestations violentes contre des faits injustes, auxquels des usages séculaires avaient donné une consécration légale; le renouvellement des relations et des formes de la société ne s'est fait que par la douce influence de la charité, « agissant par persuasion, à titre de vertu religieuse.»

Lorsque donc on disait au quatrième siècle, ce qu'on ose même répéter encore aujourd'hui, que la doctrine de Jésus-Christ est contraire aux intérêts des États et insuffisante pour la société, Augustin a pu répondre avec raison, en s'appuyant sur les faits: « que ceux qui prétendent que la religion chrétienne est hostile à la République, nous donnent des militaires, des provinciaux, des époux, des parents, des fils, des maîtres, des serviteurs, des rois, des juges, des administrateurs pareils à ceux que forme le christianisme; au lieu de combattre cette doctrine, qu'ils avouent plutôt que, si elle était obéie, elle serait pour la République la cause la plus puissante de sa prospérité[1].» A la même époque, Ambroise, l'éloquent évêque de Milan, pénétré de la différence entre l'égoïsme de la société païenne et la charité de l'Église, s'écrie: « Que le paganisme nous montre des effets semblables à ceux de l'Évangile, qu'il compte les captifs qu'il a rachetés du revenu de ses temples, les pauvres qu'il a nourris, les exilés qu'il a secourus[2].» En Orient, Athanase,

[1] « *Qui doctrinam Christi adversam dicunt esse Reipublicæ, dent exercitum talem quales doctrina Christi esse milites jussit, dent tales provinciales, tales maritos, tales conjuges, tales parentes, tales filios. tales dominos, tales servos, tales reges, tales judices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse præcipit doctrina christiana, et audeant eam dicere adversam esse Reipublicæ, immò verò non dubitent eam confiteri magnam, si obtemperetur, salutem esse Reipublicæ.» Ep.* 138, *ad Marcellinum*, § 15, t. II, p. 315.

[2] « *Numerent quos redemerint templa captivos, quæ contulerint alimenta pauperibus, quibus exulibus vivendi subsidia ministraverint.» Ep.* 18, *ad Valentinianum*, § 16, ann. 384, t. II, p. 837.

Digitized by Google

transporté d'un saint enthousiasme, voyant réalisés dans son esprit les changements que l'Évangile doit produire chez toutes les nations de la terre, décrit ainsi l'état du monde converti à Jésus-Christ : « les peuples païens, remplis de haine, vivaient entre eux dans un état d'hostilité permanente; personne ne pouvait, sans crainte, aller d'un pays à l'autre ; toute la vie se passait en armes; il n'y avait d'autre soutien, d'autre appui que le glaive. Jésus-Christ nous a appris à nous dépouiller de ces haines, à détester la guerre, à aimer la concorde et la paix. Les nations, dont l'existence était une lutte perpétuelle, se tournent vers les travaux paisibles de l'agriculture; les mains, jadis armées, ne s'étendent plus que pour prier Dieu ; si les chrétiens combattent encore, ce n'est plus que contre les passions et les démons, avec les armes de la foi. N'est-ce donc pas une preuve de la divinité de Jésus-Christ, que les peuples ont pu apprendre de lui ce qu'ils n'auraient jamais appris des dieux du paganisme[1]?» Nous ajouterons que leurs sages eux-mêmes n'auraient pas pu leur enseigner les principes des mœurs nouvelles, et nous terminerons ce livre en répétant ce que nous avons dit en le commençant : Dieu a pris pitié des hommes et leur a envoyé son Fils pour les sauver, en leur communiquant un nouvel esprit d'amour et de foi.

[1] *De incarnatione Verbi*, §§ 51 et 52, t. I, P. I, p. 74.

LIVRE III.

TRANSFORMATION DE LA SOCIÉTÉ CIVILE PAR L'INFLUENCE DE L'ESPRIT CHRÉTIEN.

CHAPITRE I.

LUTTE DE L'ESPRIT CHRÉTIEN ET DE L'ESPRIT PAÏEN.

§ 1. *Caractère général de l'influence chrétienne sur la société païenne.*

Dans notre second livre, nous avons essayé de montrer comment la charité était enseignée et réalisée dans l'Église, avec ses différentes applications aux conditions sociales et aux relations de la vie civile. A côté de l'Église, la société antique subsistait avec ses mœurs, ses lois, ses vices; en un mot, avec tout son esprit égoïste. La société chrétienne, peu nombreuse d'abord, grandissait au sein du monde païen qui l'enveloppait de toutes parts; elle préservait ses membres de la participation aux cérémonies et aux usages honteux ou barbares du polythéisme, mais elle ne les empêchait pas de se mêler aux païens dans les rapports journaliers de la vie. Lorsque, répandu dans tout l'Empire, le christianisme eut fini par s'asseoir jusque sur le trône des Césars, la société païenne, réduite en nombre et privée de sa force, prolongeait encore son existence au milieu du monde christianisé. Les deux sphères se touchaient et se croisaient de mille manières, et de même qu'après le triomphe de l'Église, nous verrons des chrétiens se corrompre au contact des mœurs antiques, la société païenne, dans les temps où la

Digitized by

puissance et le gouvernement lui appartenaient encore, subissait l'influence des idées et des mœurs du christianisme.

C'est cette influence que nous devons maintenant constater. Nous l'avouons, c'est là la partie la plus difficile et la plus délicate de notre tâche ; car il ne s'agit pas de l'action visible et complète exercée directement sur les païens qui se convertissaient à l'Évangile : il s'agit de l'influence plus secrète à laquelle obéissaient les partisans mêmes des anciens cultes ; il importe surtout de montrer la transformation lente et progressive de l'esprit qui présidait au règlement des rapports de la société civile. Cette influence a été contestée, de même qu'elle peut être exagérée ; nous posons dès maintenant en principe, qu'elle nous paraît très-réelle et peut-être plus efficace que ne le pensent beaucoup de ceux qui ne la nient pas absolument. A partir des premiers temps du christianisme, des païens éclairés, philosophes, empereurs, jurisconsultes, manifestent des idées profondément opposées à l'égoïsme antique ; ils proclament des principes aussi contraires à l'orgueilleuse dureté qu'au patriotisme exclusif des anciens citoyens ; selon nous, ces idées et ces principes ne peuvent être attribués qu'à l'action vivifiante du dogme nouveau de la charité, jeté comme un germe fécond dans les sillons du monde. Sans doute, cette influence est restreinte et souvent peu saisissable ; on la subit sans le savoir, malgré soi, dans une mesure plus ou moins grande ; ceux qui s'y laissent aller, offrent dans leur vie et dans leurs pensées des contrastes singuliers ; c'est entre la morale ancienne et la nouvelle une lutte dans laquelle chaque principe a tour à tour ses victoires et ses défaites ; on persécute les chrétiens, tout en acceptant quelques-unes de leurs doctrines ; on parle un langage digne d'un disciple du Sauveur, tout en restant idolâtre ou incrédule. Mais, pour être incomplète et détournée, cette influence n'en est pas moins efficace et incontestable ; il en a été ainsi à l'époque de tout

Digitized by Google

grand changement dans l'histoire du monde ; les idées nouvelles se répandent dans l'atmosphère, on s'en pénètre sans s'en rendre compte, elles saisissent ceux mêmes qui croient y résister et qui les combattent, jusqu'à ce qu'enfin elles imprègnent et transforment la société tout entière.

§ 2. *Obstacles que rencontre l'influence chrétienne.*

Cette influence rencontra dès l'abord de grands obstacles ; ils ont été tels, que c'est en partie à cause de leur puissance qu'on a cru devoir contester une action quelconque des idées de charité chrétienne sur les philosophes et les légistes du paganisme. Le principal de ces obstacles, celui qui est à la base de tous les autres, c'est l'égoïsme naturel du cœur humain, principe de la morale et de la société antiques, qui avait amené cette corruption universelle, dont plus haut nous avons essayé de retracer les traits les plus frappants. Le christianisme, voulant dompter « le vieil homme » et mettre à la place de l'amour exclusif du moi l'humilité et le dévouement, a dû nécessairement répugner à beaucoup de païens, comme il répugne encore aujourd'hui à l'homme qui ne veut rien sacrifier. Cette répugnance s'est produite alors sous différentes formes, selon la position des hommes ; elle a multiplié ainsi les obstacles à l'influence de l'Évangile. D'un autre côté, tendant à substituer le royaume de Dieu et sa justice aux iniquités de l'État païen, la religion de Jésus-Christ mit contre elle l'égoïsme national et toute l'ancienne législation romaine. Nous devons jeter un regard sur ces obstacles pour mesurer à leur grandeur, la grandeur du triomphe remporté par la charité chrétienne sur ceux mêmes qui la combattaient dans sa source. Nous verrons l'hostilité aveugle de la populace s'allier aux préjugés philosophiques et politiques des hommes éclairés et à l'intolérance des lois, pour

élever une digue impuissante contre le flot qui monte et que rien ne peut plus arrêter.

Attaché aux superstitions de l'idolâtrie, le peuple, incapable de s'élever à l'idée d'un seul Dieu invisible, et confondant la religion avec les pratiques d'un culte extérieur, voyait dans les chrétiens des ennemis des dieux, des athées, des hommes irréligieux et impies[1]; ils n'adorent, disait-on, qu'un homme, né de parents misérables ayant vécu dans une union suspecte[2]; ce Jésus n'ayant pour sectateurs que des gens de condition basse, appelant à lui les ignorants et les malfaiteurs, ne peut avoir ni valeur ni autorité. A Carthage, on exposait une peinture, représentant un homme avec une tête d'âne et un pied en forme de sabot, portant l'inscription : *le Dieu des chrétiens*[3]. A cause de leur répugnance pour les affaires publiques, on les appelait des gens ineptes, impropres à tout[4]; parce qu'ils étaient forcés d'entourer leurs réunions de mystère, on les poursuivait de calomnies odieuses : non-seulement ils étaient une race fuyant la lumière[5], mais ils tuaient les enfants pour faire des repas de chair humaine, et avaient en commun toutes les femmes de leur secte[6]. Les calamités publiques, les épidémies, les

[1] Just. M., *Apol.* 1, c. 6, p. 47, et *Apol.* 2, c. 3, p. 90. — Athenag., *Leg.*, c. 4, p. 282. — Arnob., l. III, c. 28, t. I, p. 125.

[2] Arnob., l. I, c. 37, t. I, p. 24. – Orig., *c. Cels.*, l. I, c. 28, p. 346.

[3] « *Deus christianorum Onokoitis.* » Tertull., *Apol.*, c. 16, p. 62. — Min. Felix, c. 9, p. 28. — On a trouvé une pierre gravée, représentant un âne, enveloppé d'une toge, dressé sur ses pieds de derrière, et adressant un discours à deux femmes, dont l'une est assise et l'autre debout. Holstenius suppose avec beaucoup de vraisemblance que c'est une représentation de l'*Onokoitis*. Voy. *Epistolæ ad diversos*, éd. Boissonade; Par. 1817, p. 173.

[4] Tertull., *Apol.*, c. 42, p. 133.

[5] Min. Felix, c. 8, p. 26.

[6] Athenag., *Leg.*, c. 3, p. 282. — Tertull., *Apol.*, c. 2 et 7, p. 9. 29.

Digitized by Google

disettes, les sécheresses, les inondations, étaient mises sur leur compte; c'étaient des appels adressés au peuple de venger l'honneur outragé des dieux[1]. La foule crédule, toujours avide de prétextes pour haïr ceux qui valent mieux qu'elle,. passait des calomnies aux persécutions, et sacrifiait à son fanatisme les chrétiens qui ne lui opposaient pas de résistance. A la violence, elle joignait la raillerie; elle se moquait de l'état d'oppression de ses victimes : leur Dieu qui les laisse souffrir, comment pourrait-il être un Dieu puissant ou juste? à quoi sert une religion qui, au lieu de préserver ses disciples du mal, les expose aux supplices? Pareils aux Juifs, qui avaient attendu un Messie politique, les Romains se riaient d'un Dieu qui n'assurait pas à ses sectateurs la fortune et la gloire[2].

Si l'on comprend chez la foule la bassesse de ces sentiments, on aurait dû s'attendre à voir les hommes éclairés, élevés dans les écoles des philosophes, ou formés par l'expérience, plus accessibles à une religion d'une nature spirituelle et ramenant l'homme à Dieu. Leurs méditations sur eux-mêmes ou sur l'état du monde, auraient dû exciter en eux des besoins et des doutes, auxquels l'Évangile seul pouvait répondre. Dès les premiers temps, sans doute, il y avait de ces hommes qui apercevaient dans le christianisme une lumière céleste; ils s'en approchaient pour se laisser pénétrer de ses rayons, de même que, parmi le peuple pauvre et misérable, les consolations offertes par Jésus-Christ attiraient beaucoup d'âmes souffrantes. Mais la masse des gens

— Min. Felix, c. 9 et 30, p. 27. 113. — Orig., *c. Cels.*, l. VI, c. 40, p. 662. — Euseb., *Hist. eccl.*, l. V, c. 1, p. 156.

[1] Tertull., *Apol.*, c. 40, p. 126. — Cypr., *Ad Demetr.*, p. 216. — Orig., *In Matth. Comment.*, § 39, t. III, p. 857. — Arnob., l. I, c. 1 et 3, t. I, p. 3. 5.

[2] Les chrétiens de Vienne et de Lyon à ceux d'Asie; Euseb., *Hist. eccl.*, l. V, c. 1, p. 165. — Min. Felix, c. 12, p. 36.

éclairés a marché longtemps à la suite de la foule; elle a eu contre le christianisme et les chrétiens des préjugés étranges qui ont été autant d'obstacles à son influence. Nous ne parlerons pas ici des esprits frivoles qui n'ont fait que répéter, sans examen, les imputations odieuses ou absurdes de la multitude : tels que le rhéteur Cornélius Fronton, précepteur de Marc-Aurèle[1], ou l'épicurien Crescens, aussi cupide que honteusement débauché[2], et qui, tous les deux, pour plaire au peuple[3], ont reproché aux chrétiens l'athéisme, l'impiété, les repas de Thyeste, les unions incestueuses. Nous avons en vue des hommes, en apparence plus graves, mais chez lesquels nous trouvons la même absence de profondeur, et surtout le même orgueil. Fiers de leur savoir philosophique, ils méprisent les chrétiens comme des gens grossiers, sans intelligence, hostiles aux lettres[4], et dont la religion n'est qu'une superstition pernicieuse[5], d'autant plus digne d'être dédaignée des Romains, qu'ayant une origine étrangère, elle est une doctrine barbare[6]. La fermeté, avec laquelle les chrétiens restent inébranlables dans leur foi à cette doctrine, est regardée comme un fanatisme d'esprits égarés, dont le sage peut sourire ou dont tout au plus il peut plaindre les victimes[7]. D'ailleurs cette foi est professée par tant de gens de bas étage! la société chrétienne se recrute

[1] Tatian., *Or. c. Græcos*, c. 25, p. 265. — Min. Felix, c. 9 et 31, p. 30. 118.

[2] Tatian., c. 19, p. 260.

[3] Just. Mart., *Apol.* 2, c. 3, p. 90.

[4] Arnob., l. I, c. 28; l. II, c. 34, t. I, p. 18. 73. — Libanius, or. 25, t. I, p. 591.

[5] Tacit., *Ann.*, l. XV, c. 44, t. II, p. 241. — Sueton., *Nero*, c. 16, p. 265.

[6] «Βάρβαρον δόγμα.» Orig., *c. Cels.*, l. I, c. 2, p. 320.

[7] Epict., *Dissert.*, l. IV, c. 7, t. I, p. 618. — M. Aur., c. 34, § 51, p. 246. — Galenus, *De differentiis pulsuum*, l. II, c. 4; *in Opp.*, *ed. Ren. Charterii*, Par. 1679, fol., t. VIII, p. 43.

Digitized by Google

parmi des classes si peu dignes de l'attention d'un philosophe! elle appelle à elle les pauvres, les simples, les artisans, les esclaves, les femmes! Ces gens veulent spéculer sur les choses divines! eux qui ne comprennent rien aux affaires de la vie civile, s'arrogent de parler de matières qui doivent rester réservées aux sages[1]! L'orgueil païen s'indigne de ces prétentions, sans se donner la peine de demander ni d'où vient aux chrétiens la faculté de s'occuper de questions si hautes, ni ce que sont ces questions elles-mêmes. Quand des hommes, connus pour être sages et honnêtes, embrassaient une religion aussi insensée et entraient dans une société qui accueillait tant de personnes d'une condition inférieure, tant d'anciens pécheurs, tant de femmes jadis frivoles, on s'en étonnait un instant comme de faits bizarres, mais on passait outre, sans y attacher une importance particulière[2]. L'épicurien Celse a été le principal représentant de cet orgueil païen rejetant le christianisme, parce qu'il s'adressait aux pécheurs, aux pauvres, aux faibles; Celse et les païens en général ne comprenaient rien à l'humilité chrétienne qui ne s'abaisse que pour retrouver la vraie dignité de l'âme, ni à l'amour qui tend à embrasser les hommes de toutes les nations, comme étant des frères égaux dans le royaume de Dieu[3]. Lucien raillait les chrétiens non-seulement de ce qu'ils croyaient à la vie éternelle, mais surtout de ce que leur législateur leur avait persuadé de s'aimer entre eux, comme s'ils étaient tous des frères[4]. Comment pouvait-on aimer surtout les esclaves, ces hommes de na-

[1] Min. Felix, c. 5. 8. 12, p. 12. 26. 39.

[2] Tertull., *Apol.*, c. 3, p. 14.

[3] Orig., *c. Cels.*, l. III, c. 59, l. VIII, c. 72, p. 486. 795. — «*...Humilitas quæ displicet paganis, unde nobis insultant.*» August., *Enarr. in Ps.* 93, § 15, t. IV, p. 759.

[4] *De morte Peregrini*, t. II, p. 567.

Digitized by Google

ture inférieure dont les dieux ne se soucient pas[1]! L'égalité des esclaves avec les hommes libres et le devoir de les aimer étaient pour le païen une doctrine choquante, renversant l'ordre de la nature et exposant à un mépris profond ceux qui l'enseignaient et la pratiquaient[2]. Surpris et jaloux de l'union dont ces hommes méprisés donnaient le spectacle au milieu d'un monde rempli de discorde et de trouble, les Romains la leur reprochaient comme une conspiration contre la société et les accusaient de haine du genre humain[3]. Les philosophes, quand ils ne pouvaient plus s'empêcher de reconnaître les vertus des chrétiens, assuraient que les principes en étaient connus depuis des siècles. Celse prétendait que les préceptes de ne pas s'attacher aux richesses et de s'abstenir de la vengeance avaient été enseignés par Platon beaucoup mieux que par Jésus-Christ[4]; les néoplatoniciens postérieurs soutenaient également que Jésus-Christ ne procédait que de Platon, et que sa doctrine, qui, dans sa pureté primitive, avait été conforme à la leur, avait été dénaturée par ses disciples fanatiques[5]. D'autres fois, ces défenseurs impuissants du paganisme se raillaient des controverses trop ardentes des chrétiens sur les dogmes, qui ne leur paraissaient être que des spéculations arides ou des superstitions peu dignes d'hommes éclairés[6].

D'un autre côté, la répugnance des chrétiens pour les

[1] Macrob., *Saturn.*, l. I, c. 11, t. I, p. 244.

[2] Orig., *c. Cels.*, l. III, c. 44, p. 475.

[3] Tacit., *Ann.*, l. XV, c. 44, t. II, p. 241. — Min. Felix, c. 31, p. 121. — Tertull., *Apol*, c. 39, p. 125. — Orig., *c. Cels.*, l. I, c. 1, l. VIII, c. 17, p. 320. 755.

[4] Orig., *c. Cels.*, l. VI, c. 1 et 16; l. VII, c. 61, p. 629. 641. 738.

[5] August., *De civit. Dei*, l. XIX, c. 23, t. VII, p. 428; — *De consensu evangel.*, l. I, c. 7, § 11, t. III, P. II, p. 5; — *De doctr. christ.*, l. II, c. 28, § 43, t. III, P. I, p. 28; — ep. 31, § 8, t. II, p. 44.

[6] Euseb., *Vita Const.*, l. II, c. 61, p. 472. — Greg. Naz., or. 1, t. I, p. 34.

Digitized by Google

fonctions publiques dans l'État païen, leur refus de sacrifier devant les statues des empereurs, la différence radicale entre leurs principes et les lois et les mœurs romaines, étaient aux yeux des hommes politiques des sujets de graves accusations. Par un effet de cet étroit patriotisme antique, qui repoussait tout ce qui paraissait s'éloigner des coutumes nationales, ils leur reprochaient d'être des ennemis publics, des rebelles contre les empereurs, contre les lois, contre les mœurs[1]; on s'indignait de la liberté avec laquelle ils s'exprimaient sur la corruption et la décadence de l'Empire[2]; et, au lieu de chercher dans le polythéisme et dans l'égoïsme antique les seules vraies causes de la chute de la société romaine, on en rejetait la faute sur les chrétiens, dont les doctrines et le genre de vie devaient être la cause de tous les troubles[3]. On les persécutait sous ce prétexte; on érigeait des monuments aux empereurs qui sévissaient contre ces destructeurs de la République[4]. Lorsque la ruine de la société antique est consommée, les derniers défenseurs du paganisme national s'obstinent encore à en attribuer la cause à l'abandon des anciens dieux et aux progrès de l'Église[5] : reproche fondé en ce sens, qu'effectivement le monde romain a dû tomber avec le polythéisme, et celui-ci disparaître devant la croix.

L'organe le plus décidé des accusations et des reproches mentionnés jusqu'ici a été l'empereur Julien. Malgré son

[1] Tertull., *Apol.*, c. 2 et 35, p. 12. 108; — *Ad nationes*, l. I, c. 17, p. 51. — Lactant., *De morte persecut.*, c. 14, t. II, p. 200.

[2] « ...*Quibus præsentia semper tempora cum enormi libertate displicent.*» Flav. Vop., *Saturn.; in Scriptt. hist. aug.*, t. II, p. 233.

[3] Orig., *c. Cels.*, l. III, c. 15, t. I, p 456.

[4] Inscription en l'honneur de Dioclétien : « *Nomine christianorum deleto, qui Rempublicam evertarant.*» Citée par Havercamp, note *f* au chap. 2 de Tertull., *Apolog* , p. 12.

[5] August., *Sermo* 81, § 9; 296, § 7, t. V, p. 306. 837; — *De civit. Dei*, l. II, c. 2, t. VII, p. 27.

Digitized by

éducation chrétienne, malgré son esprit cultivé, éclairé par la philosophie, malgré même ses réminiscences évangéliques dont nous parlerons plus tard, ce petit-neveu de Constantin résume toutes les préventions, toutes les haines de l'orgueil païen contre le christianisme et surtout contre ses préceptes d'humilité et d'amour universel. Avec une incroyable légèreté, il fait aux chrétiens les reproches les plus contradictoires : Il les appelle des ennemis des dieux, des impies[1], en même temps qu'il les raille d'être assez simples pour placer la sagesse suprême dans la foi ; la foi est pour lui une folie, une absence de raison, à laquelle il ne comprend rien[2]. Il attaque l'origine peu glorieuse du christianisme; Jésus-Christ est un personnage peu illustre, qui n'a rien fait de grand, car qu'est-ce que la guérison de quelques mendiants boiteux ou aveugles? quel est l'homme distingué qui, dans les premiers temps, se soit converti à cette religion, dont les partisans croyaient avoir fait beaucoup en attirant des esclaves ou des femmes[3]? Et pourtant Julien attribue à cette folie méprisable le renversement de l'ancien ordre de choses[4]. Il reproche aux chrétiens leur doctrine de l'égalité naturelle des hommes; selon lui, ils font une déplorable confusion de toutes les classes; une religion qui convient aux cabaretiers, aux publicains, aux histrions, ne peut pas manquer d'être ignoble[5]; et pourtant il n'ignorait pas que, parmi ses contemporains mêmes, des orateurs comme Basile-le-Grand et Grégoire de Nazianze, illustraient l'Église, et que des empereurs comme Constantin avaient de-

[1] Ep. 6, p. 9.

[2] Greg. Naz., *Or. invect.* 1 *in Jul.*, t. I, p. 97. — Julian., ep. 7 et 31, p. 10. 52.

[3] Cyr. Alex., *Contra Jul.*, l. VI, t. VI, P. I, p. 191. 206.

[4] « Διὰ γὰρ τὴν Γαλιλαίων μωρίαν, ὀλίγου δεῖν, ἅπαντα ἀνετράπη... » Ep. 7, p. 10.

[5] Cyr. Alex., *Contra Jul.*, l. VII, *l. c.*, p. 238.

Digitized by Google

mandé à y être reçus. Il prétend enfin que le christianisme est impuissant à rendre les hommes meilleurs[1]; et plus bas nous le verrons présenter aux prêtres du paganisme l'exemple de la vie austère et charitable des chrétiens comme un modèle à suivre. C'est à de telles inconséquences que s'est laissé aller un esprit éminent, qui se consumait en vains efforts pour « regimber contre l'aiguillon. »

Un obstacle non moins puissant que le fanatisme populaire et les préventions des politiques et des philosophes, était le despotisme de l'État antique intimement lié au culte païen. Au premier coup d'œil, on devrait croire que la facilité avec laquelle les Romains admettaient les cultes des nations successivement soumises à l'Empire, aurait dû s'étendre au christianisme, et que cette espèce de tolérance qui donnait à Isis et à Mithras une place à côté de Jupiter, aurait dû aussi en accorder une au Dieu des chrétiens. Mais les représentants de la société païenne sentaient vaguement la différence profonde entre ce Dieu et les divinités du polythéisme, ils comprenaient qu'il ne se contenterait pas d'être placé à côté de Jupiter, mais qu'il devait le vaincre, et que les nouveaux principes proclamés par ses disciples étaient incompatibles avec tout ce qui constituait la vie de l'antiquité.

Dans la Grèce et à Rome, où le point de vue politique prédominait en tout, les religions étaient nationales et par conséquent exclusives; le culte était une affaire de l'État, les lois concernant la religion faisaient partie de l'ensemble de la législation civile. On sait comment les républiques grecques punissaient ceux qui osaient s'écarter des croyances officielles, avec quelles précautions les philosophes exprimaient leurs opinions sur ces matières. A Rome, Cicéron, organe, sous ce rapport, de l'esprit de son peuple, posa en principe

[1] *L. c.*

Digitized by Google

que nul ne doit révérer des divinités particulières, étrangères ou nouvelles, à moins qu'elles ne soient publiquement reconnues[1]. A l'époque où les Romains commencent à se moquer de leurs dieux, et que l'incrédulité fait des progrès dans toutes les classes de la société, les hommes d'État, effrayés de voir se relâcher ce qu'ils appelaient le frein des passions populaires, s'efforcent de maintenir et de défendre le culte national; ils admettent pour eux-mêmes la théologie physique, vraie, suivant eux, pour les philosophes; ils veulent bannir la théologie poétique, fausse en elle-même et bonne tout au plus pour le théâtre, et ils demandent pour le peuple la religion politique, la théologie civile, c'est-à-dire les rites nationaux primitifs[2]; ils vont jusqu'à nommer la législation pénale parmi les sources de cette religion[3]. En songeant à ce caractère exclusif du polythéisme antique, on comprend que les cultes étrangers ont dû être défendus à Rome; c'était là la loi de la République et des premiers temps de l'Empire; les divinités nouvelles ne devaient être reçues qu'en vertu de sénatus-consultes; mais, dans le désordre général, cette disposition ne fut plus observée; des superstitions de toute espèce purent s'introduire à Rome, sans que la loi fût invoquée contre elles. Dans l'origine, le christianisme était une de ces religions nouvelles qui ne devaient pas être tolérées; les chrétiens formaient une faction illicite, à laquelle on refusait le droit d'existence légale[4]. On leur reprochait d'être sortis d'une révolte contre le judaïsme qu'on mettait sur le rang des religions anciennes et natio-

[1] Cicer., *De leg.*, l. II, c. 8, t. XI, p. 371.

[2] Varron, chez Tertull., *Ad. nat.*, l. II, c. 1 et suiv., p. 54; et chez August., *De civ. Dei*, l. VI, c. 5, t. VII, p. 116. — Voy. aussi Plut., *Amatorius*, c. 18, et *De placitis philos.*, l. I, c. 6, t. XII, p. 44. 365.

[3] Dio Chrysost., *Or.* 12, *de dei cognitione*, t. I, p. 370.

[4] « *Factio illicita.* » — « *Non licet esse vos.* » — Min. Fel., c. 8, p. 26. — Tertull., *Apol.*, c. 4 et 38, p. 18. 117.

Digitized by Google

nales[1]. Leur refus de participer aux cérémonies, leur abstention des fêtes et des spectacles, leur répugnance pour les emplois publics, les rendaient suspects de conspirer contre les lois; c'était une raison de plus de les accuser d'être les ennemis du peuple[2]; Cyprien, entre autres, fut condamné à mort comme ennemi des lois et des dieux de Rome. Plus tard, lorsque le christianisme eut conquis l'Empire, ce fut encore au nom de la religion nationale et du culte des pères que plusieurs hommes distingués essayèrent de relever le paganisme de sa chute; l'orgueil antique lutta jusqu'au bout contre la foi et la charité chrétiennes; il ne cessa de semer sous les pas de l'Évangile des obstacles qui auraient arrêté sa marche, s'il n'avait été qu'une œuvre des hommes. Mais tous ces obstacles réunis, la haine du peuple, les railleries des philosophes, les préventions des hommes d'État, l'hostilité des lois, n'empêchèrent pas son influence sur beaucoup de ceux mêmes qui le combattaient; car il n'était pas une vaine invention des hommes, il était l'œuvre de Dieu.

CHAPITRE II.

MOYENS PAR LESQUELS L'INFLUENCE CHRÉTIENNE S'EST EXERCÉE.

§ 1. *Les apologies et les prédications.*

Parce que l'Évangile était une œuvre divine, les chrétiens ne combattaient pas les obstacles par des moyens terrestres; ils n'opposaient pas la violence à la haine, ils ne luttaient qu'avec les armes spirituelles de leur amour et de leur foi,

[1] Orig., *C. Cels.*, l. III, c. 7, p. 451.
[2] Min. Felix, c. 12, p. 37.

Digitized by

sachant que c'est ainsi qu'ils vaincraient le monde. A la persécution, ils répondaient par la soumission à l'ordre établi et par la charité exercée envers les païens, leurs persécuteurs. Nous avons vu dans notre second livre la position dans laquelle le royaume de Dieu se plaçait à l'égard de la société terrestre, et la manière dont l'Église, qui tend à réaliser ce royaume, pratiquait, sous ce rapport, les enseignements de son fondateur. Élevé au-dessus de toutes les formes sociales, l'Évangile veut que ses disciples se soumettent aux autorités humaines et à leurs lois, parce que la foi et l'amour sont possibles dans toutes les conditions et sous tous les gouvernements. C'est ainsi que, tout en étant déclarés ennemis du genre humain, les premiers chrétiens ne sortent pas de la société romaine qui les méprise ou qui les hait; ils proclament devant les empereurs que Jésus-Christ n'a voulu ni qu'ils emploient la force ni qu'ils fuient, mais qu'ils agissent par la douceur et la patience, en excitant chez les païens le désir de faire le bien et en les amenant ainsi à la foi[1]. Il est vrai que, forts de la vérité de leur doctrine, ils ne craignent pas de rappeler à leurs adversaires les droits de la conscience, et de demander la liberté au nom de la justice naturelle et de la divinité elle-même qui ne peut désirer qu'une adoration spontanée[2]. Cependant, aussi longtemps que cette liberté leur est déniée, ils ne se révoltent pas; ce n'est pas les armes à la main qu'ils réclament leur droit naturel; s'ils

[1] Comp. Just. Mart., *Apol.* 1, c. 16, p. 53.

[2] « *Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis, et interdicere... optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere, quem velim, sed cogar colere, quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem.* » Tertull., *Apologet.*, c. 24, p. 87. — « *Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit colere: nec alii obest, aut prodest, alterius religio. Sed nec religionis est, cogere religionem, quæ sponte suscipi debeat, non vi...* » Id., *Ad Scapulam*, c. 2, p. 69.

Digitized by Google

refusent de se soumettre aux lois contraires à leur conscience, ils ne résistent pas par la force, ils se bornent à rendre publiquement témoignage de leurs principes méconnus, soit par leurs prédications, soit par des apologies nobles et dignes, adressées aux empereurs ou à des philosophes, soit enfin par l'exemple de leur vie et par la constance avec laquelle ils subissent la mort. Comme il nous semble que les apologies ont exercé une influence considérable, et que c'est à elles en partie qu'il faut attribuer l'effet secret produit par les principes de la charité sur plusieurs représentants du paganisme, il conviendra d'en dire quelques mots. Notre intention ne peut pas être d'en faire une analyse détaillée; il suffira d'en caractériser l'esprit en faisant ressortir de préférence ce qui se rapporte à notre sujet spécial. On sera frappé de la confiance inébranlable avec láquelle les apologistes, anciens païens, défendent le christianisme; ils en appellent le plus souvent aux effets produits par l'Évangile sur les individus et sur les relations sociales; rien ne montrera mieux comment l'orgueil égoïste du païen se change par la foi en Jésus-Christ en un amour humble et dévoué.

Les principales apologies appartiennent au deuxième siècle, et notamment au temps des Antonins. Celles que Quadratus et Aristide ont présentées à Adrien, n'existent plus[1]. Les premières en date de celles qui nous restent, sont celles de Justin, qu'à cause de sa mort pour glorifier Jésus-Christ, l'Église a nommé le Martyr. Justin, que le paganisme ne satisfaisait pas, finit par trouver dans le christianisme la vérité qu'il avait en vain cherchée dans les écoles philosophiques[2]. Il s'y consacra avec une ardeur que nul

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, 3, p. 116; — Hieron., *Catal*, c. 19 et 20, p. 84. — L'apologie de Quadratus existait encore au commencement du septième siècle. Photius, *Cod.* 162.

[2] *Dial. cum Tryph.*, c. 2, p. 102.

Digitized by

philosophe n'aurait pu avoir pour son système personnel. Douloureusement affecté de voir les chrétiens opprimés sous des empereurs aussi renommés pour leur justice qu'Antonin-le-Pieux et Marc-Aurèle, il adressa à ceux-ci successivement deux apologies[1] qu'il faut citer parmi les plus beaux monuments de l'ancienne littérature chrétienne. Il demande aux empereurs de ne pas condamner les chrétiens sans les avoir entendus, c'est-à-dire de ne pas leur refuser ce que la loi accorde à tous les accusés; il fait un appel à leur équité, à leur amour de la sagesse, convaincu que des princes qui cherchent la piété et la philosophie ne feront rien de contraire à la raison. Avec le courage tranquille et respectueux que donne l'énergie de la foi, il leur dit : « Les faits doivent prouver que vous êtes ce qu'on dit de vous, pieux et sages, gardiens du droit et amis de la science ; examinez donc nos doctrines et notre vie ;» si, malgré cet examen, ils devaient persister dans leur hostilité, il ajoute : « vous pourrez nous tuer, mais vous ne pourrez pas nous nuire. » Il justifie ensuite les chrétiens du reproche d'athéisme, en exposant leur croyance à Dieu manifesté en Jésus-Christ et à l'immortalité de l'âme; se rattachant aux vagues besoins et aux pressentiments des païens, il démontre que le christianisme seul a eu des prophéties vraies, et que l'idée d'un Fils de Dieu n'a rien qui doive répugner à l'esprit de l'homme. Comme les plus éclairés parmi les païens demandaient eux-mêmes qu'on abandonnât les cultes impudiques et les fables immorales, il lui est facile de prouver combien les divinités de l'Olympe sont peu dignes de respect, tandis que le Dieu des chrétiens

[1] La première est adressée à Antonin-le-Pieux, en 138 ou 139; la seconde, plus courte, a été écrite sous Marc-Aurèle, entre 161 et 166. — Comme il ne s'agit pas ici de faire une analyse, nous croyons pouvoir réunir en un seul cadre les idées qui, dans les deux apologies, se rapportent à notre sujet.

Digitized by Google

a toutes les qualités qui le rendent seul adorable ; si donc les empereurs laissent les païens invoquer en liberté des êtres dont on ne raconte que des vices, pourquoi punissent-ils les chrétiens qui adorent un Dieu saint et pur ? « Vous qui êtes philosophes, si vous savez que les idoles faites de main d'homme sont vaines, pourquoi nous condamner si nous les rejetons pour nous élever au vrai Dieu qui est l'Esprit invisible et infini ? » Justin représente en outre le christianisme comme l'accomplissement de ce que Socrate et Platon avaient pressenti, et comme la perfection de la morale enseignée par les stoïciens ; si donc on reconnaît les germes de la vérité chez les sages, pourquoi sévir contre nous, qui possédons cette vérité entière et parfaite ? Il n'entre pas dans notre plan de suivre sous ce rapport l'argumentation de Justin Martyr ; il nous importe de savoir comment il fait voir l'influence adoucissante de la charité sur les chrétiens, afin d'engager les empereurs à traiter ceux-ci avec plus d'équité. Les chrétiens, dit-il, n'aspirent pas à un règne terrestre, ils ne veulent pas la domination, car ils tendent vers le royaume de Dieu ; les âmes pures, qui pratiquent l'amour et qui fuient le péché, peuvent seules entrer dans cette société spirituelle, où l'on ne demande pas qu'on soit philosophe, mais où l'on admet les illettrés, les femmes, les artisans. C'est pour cela que les chrétiens seraient les meilleurs auxiliaires des empereurs pour la paix publique. Ceux qui, avant leur conversion, recherchaient les voluptés de la chair, vivent maintenant chastes et honnêtes ; ceux qui ne connaissaient rien au-dessus de la possession des richesses, mettent en commun leur fortune pour soulager les pauvres ; ceux qui se haïssaient, parce qu'ils n'avaient ni la même patrie ni les mêmes lois, s'aiment entre eux, et, au lieu de rendre à leurs ennemis le mal pour le mal, ils prient pour eux et cherchent par la persuasion à les ramener à la foi. Pleins d'amour et de respect pour l'homme, ils con-

Digitized by Google

damnent les usages barbares du paganisme, comme celui d'exposer les enfants et de les livrer ainsi soit à la mort, soit à la prostitution ou à l'esclavage. Ils sont patients, ils supportent les injures sans colère et se montrent prêts à servir tout le monde ; par l'exemple de ce dévouement, ils ont exercé déjà une influence heureuse sur beaucoup d'âmes ; la vue de leur douceur et de leur charité a changé déjà bien des hommes violents et tyranniques. Ils se soumettent à l'ordre établi et s'empressent de payer les tributs ; ils n'adorent, il est vrai, que Dieu seul, mais obéissent à l'empereur, le reconnaissant pour chef terrestre, et priant Dieu de lui conserver, avec le pouvoir, la sagesse nécessaire pour l'exercer. Pour leur foi cependant, ils sont prêts à souffrir, sans crainte ni des tourments ni de la mort. Justin ajoute à sa première apologie le tableau des services religieux des chrétiens, où tout était simple et pur, et où la fraternité spirituelle, symbolisée dans les agapes, était exercée par les offrandes volontaires que chacun apportait pour les pauvres, les veuves, les orphelins, les étrangers, les malades, en un mot pour tous les malheureux abandonnés par la société païenne.

L'apologie d'Athénagore est également adressée à Marc-Aurèle. Cet éloquent défenseur du christianisme fait, comme Justin, un appel aux sentiments équitables de l'empereur, dont il loue la modération et l'humanité. « Les diverses nations, lui dit-il, qui composent l'Empire, pleines d'admiration pour votre bonté, vivent chacune selon ses lois, et le monde entier, par un bienfait de votre sagesse, jouit d'une paix profonde. Nous seuls, quoique ne faisant pas de mal, nous sommes persécutés, pourchassés, tués, uniquement parce que nous portons le nom de chrétiens. » Que l'empereur s'enquière donc de la foi et de la vie de ces hommes, pour juger s'ils méritent ces traitements ; comme aucun chrétien encore n'a pu être convaincu d'un crime réel, mais

qu'il n'y a contre eux que des bruits vagues et imaginaires, il n'est pas digne d'un prince qui aime la justice et la philosophie, de prêter l'oreille à ces calomnies et de condamner les chrétiens sans les avoir entendus. Athénagore ne demande pour eux que le droit commun; ils le méritent autant à cause de leur doctrine qu'à cause de leur vie. Il résume alors leurs croyances et leurs préceptes moraux; il rappelle les philosophes, notamment Platon et les stoïciens, qui avaient eu quelques idées plus pures, analogues à des idées chrétiennes; il rapporte les opinions des païens eux-mêmes sur la vanité et l'immoralité des dieux et de leur culte; il réfute les calomnies répandues contre les chrétiens, en opposant leur chasteté à la honteuse licence des sectateurs du paganisme, leur amour fraternel à la haine qui divise le monde, leur respect de l'âme humaine et leur pitié charitable aux spectacles sanglants des gladiateurs et à l'usage de tuer ou d'exposer les enfants nouveau-nés. Plein de confiance dans la justice de « l'empereur philosophe, » et après avoir cité le précepte de Jésus-Christ d'aimer ses ennemis et de prier pour ses persécuteurs, il s'écrie, dans le cours de son apologie : « Parmi ceux qui résolvent des syllogismes, qui recherchent les origines des mots, qui expliquent les homonymes et les synonymes, qui enseignent ce que c'est que le sujet et l'attribut, et qui, par de pareils discours, prétendent faire le bonheur de leurs auditeurs, parmi les philosophes où sont-ils sont ceux qui mènent une vie si pure et si sainte, que non-seulement ils ne haïssent pas leurs adversaires, mais qu'ils les aiment et les bénissent et prient pour eux? Leur sagesse n'est que dans leurs paroles; leur vie ne la confirme pas. Chez les chrétiens, au contraire. vous trouverez les hommes les plus simples, des ouvriers, des femmes, qui, s'ils ne savent pas exposer par des discours notre doctrine, la prouvent au moins par leur conduite; ils ne déclament pas, mais ils offrent des faits : ils ne

Digitized by

frappent pas qui les frappe, ils ne poursuivent pas le ravisseur, ils donnent à ceux qui demandent, ils aiment leur prochain comme eux-mêmes.» Cette pièce remarquable se termine par la prière adressée à l'empereur, de jeter un regard bienveillant sur les chrétiens qui supplient Dieu de lui maintenir le pouvoir et d'étendre son Empire : «accordez-nous de vivre tranquilles, afin que nous puissions vous obéir et vous servir avec plus de joie.»

A la même époque, Tatien écrivit son Discours aux Grecs. Après avoir visité beaucoup de pays, étudié les lois et les cultes, cherché la sagesse à Athènes et à Rome, et trouvé partout de l'erreur, de la superstition et de l'immoralité, Tatien ouvrit les livres des chrétiens et reconnut la vérité dans cette «philosophie barbare[1].» Plus impétueux que Justin et qu'Athénagore, souvent obscur et diffus dans son langage, il blâme énergiquement les mœurs et les idées de ses contemporains. Il prouve sans peine la vanité d'une mythologie impudique et d'une philosophie pleine de contradictions, et y oppose la pureté, la moralité sévère et l'élévation des dogmes chrétiens. Il fait ressortir le contraste entre la douce charité des disciples de Jésus-Christ et la dureté païenne qui se repaît des spectacles du cirque; quand de prétendus philosophes répandent sur les partisans de l'Évangile des calomnies odieuses, il les renvoie à leur propre vie pleine de scandales et aux fables indignes dont les dieux étaient les honteux acteurs; quand on se moque des femmes chrétiennes, parce qu'elles s'occupent des choses divines, il demande si le commerce des hétaires avec les sages de l'antiquité était plus honorable; les doctrines de ces derniers enfin n'étaient accessibles qu'à un petit nombre de disciples oisifs et riches, tandis que la condition extérieure n'est

[1] «Βάρβαρος φιλοσοφία.» C. 28. 29. 35, p. 267. 272.

Digitized by Google

pour personne un motif d'exclusion du royaume de Dieu, la foi et l'amour étant possibles à tous les hommes.

Théophile, contemporain de Tatien, est plus fougueux encore dans ses attaques contre le paganisme et la philosophie. Il défend avec beaucoup de vigueur le monothéisme des chrétiens et leur doctrine de l'immortalité contre les objections du païen Autolycus; comme les autres apologistes, il insiste sur l'immoralité et la fausseté des divinités du polythéisme. Ce qui donne un caractère particulier à son ouvrage, ce sont les nombreux extraits d'auteurs anciens qu'il fait intervenir pour montrer ce qu'il y a d'incertain et de contradictoire chez les philosophes, d'absurde et de scandaleux chez les poëtes, quand ils parlent des dieux. Il ne se borne pas à réfuter les bruits calomnieux répandus sur les mœurs des chrétiens, il attaque directement la morale païenne comme une source de corruption : Vous nous accusez d'avoir introduit la communauté des femmes, mais c'est Platon, le plus grand de vos philosophes, qui l'enseigne, tandis que nous la condamnons au moins aussi sévèrement que vous; vous dites que nous mangeons de la chair humaine, mais c'est dans l'histoire de vos dieux qu'il faut chercher des exemples de ce crime, tandis que nous professons un si grand respect pour la vie, que nous n'assistons pas même aux combats de vos gladiateurs, afin de ne pas devenir complices du sang versé; vous prétendez que nous aimons seulement les hommes de notre foi, mais nous avons appris à aimer aussi nos ennemis; vous faites de nous des rebelles, mais nous obéissons aux lois, nous prions pour les empereurs, nous leur rendons l'honneur qui leur est dû, quoique nous n'adorions que Dieu seul. Théophile est plus faible quand, par des arguments et des calculs, il veut prouver contre ceux qui reprochent au christianisme sa nouveauté, qu'il est aussi ancien que le monde. Cette partie de son apologie est étrangère à notre sujet.

Digitized by

Les auteurs dont nous avons parlé jusqu'ici ont écrit en grec; il existe une apologie en langue latine, rédigée sans nul doute à la même époque, c'est-à-dire pendant le règne de Marc-Aurèle. C'est le dialogue de Minucius Félix entre le chrétien Octave et le païen Cécilius [1]. C'est une réfutation brève, mais habile et bien écrite, des accusations populaires contre le christianisme. Minucius s'étonne que des hommes instruits et modérés puissent ajouter foi à ces bruits, démentis par la pureté de la vie et de la croyance des chrétiens; il renvoie d'ailleurs les reproches d'athéïsme et d'immoralité au monde romain lui-même dont il dépeint, avec une vérité saisissante, la dureté égoïste et la mythologie si funeste pour les mœurs. Vaincu par les arguments d'Octave, Cécilius adopte le christianisme. Il nous importe peu de savoir si les deux interlocuteurs ne sont que des personnages imaginaires, ou si Minucius Félix a rattaché son apologie à un fait réel: ce qu'il y a d'intéressant dans ce dialogue, c'est qu'il nous fait voir, à son tour, que, pour convertir les païens, les chrétiens comptaient, en grande partie et avec raison, sur la vue des effets moraux produits par la foi en Jésus-Christ. Cela ressort aussi d'une autre pièce, empreinte des sentiments les plus purs et appartenant probablement à la même époque. Elle nous est parvenue, en langue grecque, sous le nom d'Épître à Diognèt, sans que l'auteur en soit connu. Après avoir démontré la vanité du culte des idoles, l'auteur cherche à exciter chez Diognèt le désir d'embrasser l'Évangile en lui présentant un tableau animé de la vie chrétienne. « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par la pa-

[1] Comme, dans le *Catal. ill. vir.* de Jérôme, Min. Félix est cité après Tertullien, on a pensé qu'il lui était postérieur en date; mais plusieurs raisons, comme par exemple la mention de Fronton comme d'un homme vivant encore, nous font admettre l'opinion de ceux qui placent cet ouvrage à l'époque de Marc-Aurèle.

Digitized by Google

trie, ni par le langage, ni par les institutions politiques. Ils n'habitent pas des cités particulières, ils ne parlent pas de langue à part, ils n'ont pas de genre de vie qui leur soit propre; ils habitent, les uns les cités grecques, les autres des cités étrangères; dans leur costume et dans leur nourriture, ils suivent les usages de leurs compatriotes, et cependant ils offrent le spectacle d'une vie extraordinaire et presque incroyable. Ils restent dans leurs pays, mais comme s'ils n'y étaient que passagers; dans la commune, ils participent à tout comme des citoyens, et supportent tout comme s'ils ne l'étaient pas. Dans chaque terre lointaine, ils retrouvent une patrie, et chaque patrie terrestre leur est comme un pays étranger. Ils se marient comme les autres hommes, mais ils n'exposent pas leurs enfants. Ils ont une table commune, mais non un lit commun. Ils sont dans la chair, mais ne vivent pas selon la chair; ils sont dans le monde, mais ont leur héritage au ciel. Ils observent les lois établies, et triomphent des lois par leur vie. Ils aiment tous les hommes, quoique tous les persécutent; on ne les connaît pas, et on les condamne; on les tue, mais ils renaissent à la vie. Ils sont pauvres, et pourtant ils enrichissent beaucoup d'hommes; ils manquent de tout, et ont abondance de tout. On les couvre de honte, et à travers l'opprobre ils arrivent à la gloire. Leur réputation est déchirée, et on est forcé d'attester leur justice; on les poursuit de malédictions et d'injures, et ils ne rendent que de bonnes paroles et du respect; ils font le bien, et sont punis comme des malfaiteurs; au milieu des supplices, ils se réjouissent parce qu'ils les traversent pour arriver à la vie; Juifs et Grecs les persécutent, et nul de leurs ennemis ne peut dire pourquoi il les hait. En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde.» Plus bas, pour montrer la connexion entre l'amour de Dieu et celui des hommes, l'auteur ajoute: «Quand tu commenceras à aimer Dieu, tu voudras imiter sa bonté. Ne

t'étonnes pas d'entendre dire qu'un homme puisse devenir un imitateur de Dieu; il le peut, certes, avec le secours de ce Dieu. Le bonheur ne consiste pas à dominer sur ses semblables, à être d'une condition supérieure, à posséder des richesses et à pouvoir exercer des violences sur les faibles : ce n'est pas là imiter Dieu, car ce n'est pas en cela que consiste sa grandeur. Mais celui-là l'imite, qui se charge du fardeau de son prochain, qui, s'il est supérieur à quelqu'un, ne songe qu'à en tirer parti pour faire du bien à son inférieur; celui enfin, qui, en partageant avec les pauvres ce que Dieu lui a donné, devient en quelque sorte leur Providence. C'est alors que tu reconnaîtras que c'est Dieu qui gouverne le monde; tu comprendras ses mystères; tu aimeras et tu admireras ceux qui sont punis pour n'avoir pas voulu le renier; tu condamneras l'erreur et l'imposture, tu ne craindras plus la mort. » L'auteur termine par cette pensée qui exprime toute la différence entre le christianisme et le paganisme : la vraie sagesse ne saurait être sans charité, c'est la vie qui doit rendre témoignage de la vérité des croyances qu'on professe.

Après le règne de Marc-Aurèle[1], l'œuvre de la défense du christianisme fut reprise, sous Septime Sévère, par Tertullien. L'apologie de ce Père est un des plaidoyers les plus éloquents et les plus vigoureux en faveur de la religion nouvelle qui, depuis un siècle et demi, luttait contre les erreurs et les péchés des hommes. Tertullien l'adresse aux gouverneurs des provinces, après une persécution que, sans doute,

[1] Les apologies adressées à Marc-Aurèle par Méliton, évêque de Sardes, et par Claude Apollinaire, évêque d'Hiéropolis, sont perdues. Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. 36, p. 147. 149 et suiv. — Hieron., *Catal. ill. vir.*, c. 24 et 26, p. 93 et 96. — L'apologie de Miltiade, de la même époque, est également perdue. Euseb., *Hist. eccl.*, l. V, c. 17, p. 183. — Hieron., c. 39, p. 113.

eux seuls avaient ordonnée[1]. Dans un langage plein de chaleur et de vie, il relève tout ce qu'il y a d'inique dans la manière de traiter les chrétiens qui ne sont condamnés que pour leur nom, et auxquels on refuse ce qu'on accorde à l'accusé le plus suspect, la recherche de la culpabilité. Lui aussi, il ne demande pour eux que le droit commun, prêt à accepter la condamnation s'ils sont trouvés coupables. Leur foi et leur charité les rendent incapables des crimes dont on les accuse, et dont leurs ennemis les plus acharnés n'ont jamais pu les convaincre; ces accusations prouvent seulement qu'on ne les connaît pas; cette ignorance rend les persécutions doublement odieuses, car qu'y a-t-il de plus injuste que de condamner quelqu'un dont on n'a pas instruit la cause? Comme ses prédécesseurs, Tertullien oppose aux scandales des rites du paganisme, aux sacrifices humains, aux jeux sanglants du cirque, aux adultères, à l'exposition et au meurtre des enfants, la vie pure des chrétiens, leur respect pour la vie humaine, leurs soins pour la famille, la haute idée qu'ils se font de la sainteté du mariage. Quand on leur reproche de professer une religion illicite, parce que d'anciennes lois défendent de révérer un autre Dieu que ceux de Rome, il répond, non-seulement que ces lois sont peu justes, mais que des empereurs plus équitables ne les ont jamais exécutées, qu'au reste les Romains ont tort de reprocher aux chrétiens d'avoir renoncé aux divinités nationales, parce qu'eux-mêmes les ont abandonnées pour une multitude de divinités étrangères, et qu'en ne croyant plus à la religion de leurs ancêtres, ils ont perdu leurs vertus antiques pour se livrer, hommes et femmes, à tous les vices. Tertullien entre dans de longs et curieux détails sur l'immoralité des mythes païens et sur l'origine et la conduite

[1] *Apologeticus*, de l'année 198. Sur la date, voy. Mosheim, *De ætate Apologetici Tertulliani*, dans ses *Dissert.*, t. I, p. 1 et suiv.

peu divines des dieux ; ce n'est pas à ces idoles impuissantes qu'il faut attribuer l'ancienne grandeur de Rome ; elles ne sont que des démons, cherchant à diviser et à perdre les hommes ; leur culte est ce qu'il y a de plus faux, de plus égoïste, de plus corrupteur ; ils sont méprisés et livrés à la risée de la foule par les païens eux-mêmes, tandis que le vrai Dieu et son Fils sont seuls dignes d'adoration, malgré le ridicule dont les couvrent leurs adversaires. C'est ainsi que Tertullien renvoie aux Romains le double reproche de superstition et d'impiété, en ajoutant que, s'ils ne veulent pas renoncer à leur culte, ils laissent au moins aux chrétiens la liberté accordée aux religions païennes les plus licencieuses et aux systèmes philosophiques les plus contradictoires et les moins moraux. A ceux qui accusent les chrétiens d'être une faction ennemie des empereurs et du peuple romain, il répond, comme Justin Martyr, qu'ils reconnaissent l'empereur comme chef terrestre, qu'ils prient pour lui sans lui rendre un culte, qu'ils lui obéissent quoiqu'il leur dénie la justice, plus utiles à la paix de l'Empire que ceux qui les persécutent. Pour compléter son apologie, il expose la discipline, les mœurs et le culte de l'Église. Il insiste surtout sur l'amour des chrétiens les uns pour les autres, parce que, pour la haine jalouse de leurs ennemis, cet amour même était un sujet de reproche : voyez comme ils s'aiment, disait-on, comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres ! « Oui, s'écrie-t-il, nous nous aimons, nous sommes frères, car nous avons un Père commun et un même esprit qui nous a conduits des ténèbres à la lumière ; nous sommes aussi vos frères, parce que vous êtes hommes comme nous, et quoique vous soyez nos persécuteurs. Nous nous soutenons mutuellement ; nous avons tout en commun, excepté nos épouses ; chacun apporte librement et volontairement son offrande, pour soulager les pauvres, les orphelins, les veuves, les malades, les voyageurs, les prisonniers.

Nous ne sommes pas impropres aux affaires de la vie, car ne vivons-nous pas avec vous, partageant vos habitudes et vos besoins? Nous ne nous retirons pas dans les forêts, nous ne fuyons pas la vie, nous usons de tout avec actions de grâces, nous naviguons avec vous, nous sommes mêlés avec vous au forum, dans les camps, dans le commerce; nous offrons à votre usage nos arts et notre industrie, nous ne nous abstenons que de vos spectacles, de vos sacrifices, de vos désordres, de vos crimes. Extirper le christianisme, serait le plus grand dommage qu'on pût causer à l'Empire, car les chrétiens seuls sont innocents, non par crainte des hommes, mais par respect pour la majesté divine.» Après quelques considérations sur la liberté accordée aux philosophes et sur la crédulité des païens, prêts à croire à tout, excepté au christianisme, Tertullien rappelle que les adversaires engageaient ironiquement les chrétiens à cesser de se plaindre des persécutions, parce qu'elles les exercent dans leurs vertus tant vantées de la patience et du pardon des injures. «Oui, s'écrie-t-il en terminant, nous sommes patients et nous aimons à souffrir; nous serions, il est vrai, assez nombreux déjà pour nous défendre par la force et pour nous venger, mais nous avons appris autre chose; notre manière de combattre est de triompher en succombant; c'est vaincus que nous vainquons le monde; le sang de nos martyrs est la semence de l'Église[1]!»

Nous n'ajouterons rien sur l'apologie du christianisme.

[1] Les mêmes idées à peu près sont reproduites dans les deux livres *ad nationes*, qui paraissent être un remaniement postérieur de l'*Apologeticus*. Dans le second livre, il réfute surtout Varron et ses trois espèces de religion. — L'apologie à Scapula, gouverneur d'Afrique, traite également quelques-uns des mêmes points, surtout celui qu'il ne faut pas condamner les chrétiens sans les avoir entendus, qu'il ne faut *forcer* personne à accepter une religion, que les chrétiens sont des citoyens soumis et fidèles.

opposée par Origène à un livre de Celse; car ce grand et savant ouvrage s'occupe de préférence des vérités dogmatiques, défendues contre des objections d'une philosophie assez vulgaire; ce n'est qu'en un petit nombre de passages qu'Origène, suivant pas à pas son adversaire, est amené à dire un mot des questions pratiques, surtout de l'égalité dans l'Église entre les différentes classes de la société. Le bel ouvrage apologétique de Lactance, les sept livres d'Arnobe contre les gentils, ainsi que la Cité de Dieu d'Augustin, sont en dehors de notre cadre; ils appartiennent à des temps où l'Église, ayant jeté déjà des racines profondes dans le sol romain, exerçait une influence générale trop visible pour qu'on pût aujourd'hui la contester. Nous avons dû nous arrêter aux apologies du deuxième siècle, parce qu'alors l'Église était encore opprimée, et qu'au milieu même de cette oppression, elles ont été un moyen efficace de propager l'influence du christianisme. Pour défendre la religion nouvelle, ces premiers apologistes ne se sont pas contentés de l'exposition des dogmes, ils y ont ajouté des tableaux éloquents de la vie chrétienne opposée aux mœurs du paganisme; ils avaient éprouvé par eux-mêmes que la religion de Jésus-Christ n'est pas seulement une doctrine pour l'intelligence, mais avant tout un nouveau principe de vie. En voyant introduites dans le monde des vertus à peine pressenties par l'antiquité, en voyant des hommes simples et ignorants surpasser en moralité les disciples des sages, en voyant les vices combattus avec une énergie bien supérieure à celle de Socrate ou des stoïciens, les esprits sérieux, affligés du spectacle d'un monde corrompu, ont dû être frappés du contraste entre la morale chrétienne et celle de la mythologie et de la philosophie. On ne peut pas douter que les apologies de Justin Martyr, d'Athénagore, de Tertullien, n'aient été lues avec une curiosité sympathique; il est certain pour nous que les sentiments d'humanité exprimés par

ces Pères et leurs appels à l'équité des cœurs droits, ont trouvé de l'écho dans plus d'une âme, et qu'on a subi l'influence de la charité, quand même on résistait encore à la foi.

Cette même influence était exercée sans doute par les prédicateurs de l'Église. Plus d'un païen, amené par le soupçon ou par le hasard dans les réunions secrètes des premiers fidèles, a dû être touché des graves et simples leçons qui sortaient de la bouche des ministres expliquant les Écritures et parlant avec émotion de l'amour du Sauveur et de la loi suprême de la charité. S'il ne se convertissait pas à une religion encore persécutée, au moins il réfléchissait sur la différence entre la vie de ces opprimés et celle de leurs oppresseurs, et il devenait peut-être plus équitable et plus doux dans ses mœurs. Plus tard, quand les Chrysostome, les Grégoire, les Ambroise, font entendre leurs voix éloquentes dans de vastes églises, le païen, habitué à se laisser dominer par le charme d'une belle parole, accourait avec les chrétiens aux prédications publiques; le plus souvent peut-être il n'éprouvait que le plaisir esthétique inspiré par l'art, et mêlait ses applaudissements à ceux dont les fidèles eux-mêmes couvraient la voix de leurs orateurs; mais il est permis de croire qu'en entendant parler de la fraternité universelle, du devoir de secourir les pauvres, du respect dû à l'homme dans toutes les conditions, de la sainteté et du bonheur du mariage chrétien, il lui restait quelque secrète impression des doctrines morales et sociales de l'Évangile. L'Église ne tarda pas à reconnaître la puissance de cette propagande pacifique; le quatrième concile, réuni à Carthage, prescrivit aux évêques de ne pas empêcher les païens d'assister aux prédications dans les églises[1]. Toutefois, par la même raison qui nous a engagé à exclure de notre sujet les

[1] Conc. Carthag. 4, can. 84; Mansi, t. III, p. 958.

Digitized by

apologies postérieures au triomphe politique du christianisme, nous n'entrerons pas dans des détails sur l'influence des grands orateurs de l'Église ; elle s'est exercée dans une période où les dépositaires du pouvoir n'opposaient plus de résistance à la propagation des idées chrétiennes.

§ 2. *L'exemple des chrétiens.*

L'influence des doctrines sociales du christianisme a été d'autant plus puissante que, dans leurs tableaux de la vie évangélique, les prédicateurs et les apologistes ont été plus fidèles à la réalité ; ils n'ont pas décrit seulement un état idéal, les mœurs de la société chrétienne ont été, dans les premiers temps surtout, conformes à l'image qu'ils en ont retracée. Et ici nous pouvons en appeler au témoignage des païens eux-mêmes. La vue de la conduite des chrétiens excitait dans le monde les sentiments les plus divers ; chez les uns, c'était une jalousie secrète qui ajoutait à la vivacité de la haine ; d'autres, esprits froids et secs, incapables de comprendre les mouvements intimes de l'âme, en faisaient un sujet de raillerie frivole ; d'autres encore, plus sérieux, s'étonnaient que des hommes, si peu philosophes, pussent pratiquer des vertus si difficiles ; il en était enfin qui ouvraient toute leur âme aux rayons de l'amour de Jésus-Christ, et qui se convertissaient à lui[1]. Ce n'est pas de ces derniers que nous avons à parler ici ; nous ne devons citer comme témoins que ceux qui, tout en restant païens, ont reconnu chez les chrétiens un amour dont jusque-là le monde n'avait pas vu d'exemple[2]. Nous avons rapporté plus haut ces paroles païennes conservées par Tertullien : voyez comme ils s'aiment et comme ils sont prêts à mourir les uns pour

[1] *Or. ad Græcos*, attribuée à Just. Mart., c. 1 et suiv., p. 1.
[2] *Epist. ad Diogn.*, c. 1, p. 233.

Digitized by Google

les autres[1]. C'est une chose incroyable, dit le satirique Lucien, que l'empressement de ces hommes quand l'un d'eux est frappé d'un malheur ; ils n'épargnent rien pour venir à son secours[2]. Vers la même époque, Galien, le médecin célèbre, exprime, dans un écrit sur Platon dont il ne paraît rester que ce passage, la surprise que lui causait la vie des disciples de Jésus-Christ : « La plupart des hommes, dit-il, incapables de suivre la démonstration logique de la vérité, ont besoin d'être instruits par des paraboles ; c'est ainsi que ceux qu'on appelle chrétiens n'ont tiré leur foi que des paraboles de leur Maître. Cependant ils agissent quelquefois comme ceux qui suivent la véritable philosophie. Nous sommes tous témoins qu'ils savent mépriser la mort, et que par un certain sentiment de pudeur ils ont horreur des plaisirs charnels. Il existe parmi eux des hommes et des femmes qui, pendant toute leur vie, s'abstiennent de l'union conjugale ; il en est aussi qui, dans leurs efforts ardents de dominer leurs âmes et de vivre honnêtes, sont arrivés au point de ne le céder en rien aux vrais philosophes[3]. » En voyant les femmes chrétiennes, pieuses, austères, veillant à l'éducation de leurs fils, les païens s'écriaient, comme Libanus parlant de la mère de Chrysostome : « Voyez quelles femmes se trouvent parmi les chrétiens[4]. » L'empereur Julien leur reprochait leur pureté morale et leur charité comme des moyens de propagande ; il n'y voyait, dans sa haine du christianisme, que de l'hypocrisie pour décevoir les hommes ; il accusait les sénateurs d'Antioche et leurs femmes, qui faisaient de riches aumônes aux pauvres, sans distinction de

[1] *Apolog.*, c. 39, p. 121.
[2] *De morte Peregr.*, t. II, p. 567.
[3] *De sententiis politiæ platonicæ.* conservé dans Abulfeda, *Hist. anteislamica*, éd. Fleischer, Leip. 1831. 4°, p. 109.
[4] Chrysost., *Ad viduam juniorem*, c. 2, t. I, p. 340.

Digitized by Google

culte, de répandre l'athéisme[1], et constatait ainsi lui-même l'influence de l'amour chrétien. Justin déjà en avait appelé à cette expérience en déclarant que, de son temps, beaucoup de païens avaient changé leurs mœurs par leurs relations avec des membres du royaume de Dieu[2].

L'exemple de la mort des chrétiens n'était pas moins efficace que celui de leur vie; c'était un témoignage suprême qu'ils opposaient à leurs persécuteurs, et par conséquent un grand moyen de propagation et d'influence. Prêts à se soumettre à tout ce qui était compatible avec leur foi, ils ne refusaient l'obéissance que quand on les sommait de renier Jésus-Christ; mais, loin de protester par la violence, ils ne protestaient qu'en acceptant la mort. Ils n'allaient pas au supplice comme des fanatiques saisis d'un faux enthousiasme, et maudissant leurs juges : tranquilles et résignés, leur charité ne se démentait pas, ils pardonnaient à leurs ennemis et priaient pour eux. Nous ne citerons qu'un seul exemple : sous l'empereur Maximin, un chrétien de la Palestine, nommé Paul, fut condamné à mort; avant de recevoir le coup fatal, il pria à haute voix, en présence du juge et du peuple, qu'il plût à Dieu de donner aux chrétiens une existence paisible, d'amener les païens à la foi et au salut, et de pardonner au juge qui avait prononcé contre lui la sentence de mort, ainsi qu'au bourreau qui devait l'exécuter; l'historien ajoute que toute l'assistance versa des larmes, et que Paul mourut proclamé innocent par la foule[3]. Beaucoup de gens, il est vrai, ne comprenaient pas cette constance des martyrs; les chrétiens leur paraissaient être des insensés; quoi de plus absurde, disait-on, que de préférer la mort à un acte aussi insignifiant que celui de jeter un peu

[1] *Misopogon, in Opp.*, p. 98.
[2] *Apol.* 1, c. 16, p. 53.
[3] Euseb., *De martyr. Palest.*, c. 8, p. 332.

d'encens sur un autel[1]. Cependant le spectacle d'un courage qui fatiguait les bourreaux, et la vue d'un amour qui leur pardonnait, faisaient sur bien des âmes une impression profonde; beaucoup de païens ne sont devenus chrétiens qu'après avoir vu mourir des martyrs; Justin dit que c'est par là principalement qu'il a été amené au christianisme[2]. Tertullien a pu s'écrier : « notre nombre augmente chaque fois que nous sommes moissonnés par vous; le sang des chrétiens est la semence de l'Église[3]; » et Ambroise : « les vainqueurs, ce sont nos morts; les vaincus, nos persécuteurs[4]. » Les Pères ont eu doublement raison; car la vue de la mort des martyrs exerçait son influence sur ceux mêmes qu'elle ne convertissait pas; les hommes qui n'étaient pas tout à fait endurcis devaient se demander d'où venait aux chrétiens la force de sacrifier leur vie, et ce qui était plus contraire encore à l'esprit du paganisme, la force de sacrifier leur ressentiment contre les persécuteurs; sans aller jusqu'à chercher eux-mêmes cette force dans la foi, ils devaient au moins respecter ceux qui en rendaient un si glorieux témoignage, et subir instinctivement l'ascendant de leur exemple.

§ 3. *La charité des chrétiens envers les païens.*

Les chrétiens opposaient enfin à la haine des païens la charité qu'ils pratiquaient directement, à leur égard, dans les différentes relations sociales. Ils avaient pour précepte d'aimer tous les hommes; dans chaque être intelligent ils

[1] Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 19, t. I, p. 410.

[2] *Apol.* 2, c. 12, p. 96.

[3] *Apolog.*, c. 50, p. 161. — Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 13, t. I, p. 394.

[4] *« Morte martyrum religio defensa, cumulata fides, Ecclesia roborata est; vicerunt mortui, victi persecutores sunt.» De excessu fratris sui Satyri*, l. II, § 45, t. II, p. 1145.

Digitized by Google

devaient voir un frère digne de leur estime et de leur bienveillance; ni les différences religieuses, ni les différences nationales ne devaient être pour eux des motifs d'antipathie ou d'exclusion; leur amour devait embrasser leurs ennemis mêmes, en les appelant à la réconciliation par le pardon et par les bienfaits. Fidèles à ces principes, les anciens chrétiens exercent la charité envers les païens, quels que soient les rapports dans lesquels ils se trouvent avec eux. Ceux qui, dans la société antique, occupaient des positions inférieures et méprisées, ne profitent de leur affranchissement par le christianisme que pour être plus doux envers leurs supérieurs païens; par l'effet mystérieux, mais irrésistible de cet amour, ils les amènent fréquemment, sinon à la foi, du moins à des sentiments plus équitables. Nous devons constater ici tout d'abord l'influence exercée par les femmes[1]. L'Église recommandait à l'épouse chrétienne d'un mari païen la douceur, la patience, l'esprit de paix, afin qu'à cause d'elle le mari ne fût pas porté à blasphémer Dieu, en médisant du christianisme[2]. Souvent, il est vrai, elle était maltraitée, renvoyée même à cause de sa foi; tel mari païen allait jusqu'à livrer lui-même son épouse aux tribunaux[3]. Cependant il y avait aussi des cas où l'humilité et la bonté de la femme adoucissaient les sentiments du mari, raffermissaient les liens du mariage et faisaient régner la paix dans la famille; d'autres fois cette influence était exercée par une mère sur son fils, par une fille sur son père. Nous en avons quelques exemples appartenant aux positions les plus élevées de la société romaine. Quintilius Marcellus, consul avec Alexandre Sévère et proconsul d'Afrique, fit élever à sa

[1] Comp. Münter, *Die Christin im heidnischen Hause*. Copenhague 1828.
[2] *Constit. apost.*, l. I, c. 10, p. 212.
[3] Tertull., *Apolog.*, c. 3, p. 15. — Cypr., ep. 18, p. 27. — Euseb., *Hist. eccl.*, l. 4, c. 17, p. 137.

femme qui avait été chrétienne un monument qui témoigne de son amour pour elle et de son respect pour ses vertus et pour sa foi; païen lui-même, il n'employa pas dans l'inscription funéraire les formules chrétiennes, mais il sut éviter avec une grande délicatesse celles qui auraient rappelé le paganisme[1]. Julia Mamméa, la mère de l'empereur que nous venons de nommer, paraît avoir été très-favorable à la religion de Jésus-Christ; Eusèbe l'appelle une femme extrêmement pieuse; elle fit venir Origène à Antioche pour s'entretenir avec lui sur les choses divines[2]; il est donc probable que c'est elle qui a inspiré à Alexandre Sévère ses sentiments et ses dispositions plus douces à l'égard des chrétiens. D'après le témoignage de Lactance, Prisca, l'épouse de Dioclétien, et Valéria, sa fille, ont été chrétiennes[3]; c'est à elles peut-être qu'on doit attribuer la tolérance montrée par cet empereur au commencement de son règne, où des chrétiens zélés se trouvaient parmi les officiers de son palais et de ses armées[4]. Lorsqu'il eut ordonné la persécution, un de ses magistrats en Thrace, Bassus, continua de se montrer plus doux dans les procès contre les accusés, parce que sa femme partageait leur foi[5]. Il se peut aussi que les sentiments chré-

[1] « *Pescennia Quotvultdeus | H. M. F. bonis natalibus | nata matronaliter | nupta uxor casta | mater pia... Marcellus | Procos... sed et filiis et | filiabus nostris me vi | vo memoriam feci | omnibus esse peremnem.* » Cette inscription a été trouvée non loin de Carthage. Morcelli, *Africa christiana*, Brescia 1817, 4°, t. II, p. 91. Le nom de *Quotvultdeus* est un nom chrétien. Remarquez aussi l'absence de la formule *Diis manibus*.

[2] « Γυνὴ θεοσεβεστάτη. » Euseb., *Hist. eccl.*, l. VI, c. 21, p. 223. — Des auteurs postérieurs l'ont dite chrétienne. Oros., l. VII, c. 18, p. 508.

[3] *De mort. persecut.*, c. 15, t. II, p. 201. — Selon le *Martyrol. Rom.* p. 345, on vénérait à Rome Séréna, épouse de Dioclétien, mais dont les historiens ne savent rien.

[4] Euseb., *Hist eccl.*, l. VIII, c. 1, p. 392.

[5] Ruinart, *Acta Mart.*, p. 414.

Digitized by Google

tiens de Constantin doivent être rapportés à l'influence de sa mère Hélène; comme on ignore l'époque de la conversion de cette princesse, il est peut-être permis d'admettre qu'elle a été chrétienne déjà pendant la jeunesse de Constantin.

Par les femmes, le christianisme et son influence adoucissante pénétraient jusque dans les maisons des pontifes du paganisme. Du temps de Julien, il y avait des prêtres païens, dont les familles entières, y compris les domestiques, étaient chrétiennes[1]. Dans les premières années du cinquième siècle, les enfants et les petits-enfants du pontife Albinus à Rome professaient tous le christianisme; Jérôme espérait que Læta, la fille pieuse et charitable de ce ministre d'un culte expirant, finirait par l'amener lui-même à l'Évangile[2].

A partir de l'époque où le christianisme eut des partisans dans les rangs les plus élevés de la société, les sentiments chrétiens étaient propagés dans l'intérieur même des palais impériaux par des officiers de la cour. L'empereur Constance Chlore s'était entouré de chrétiens, parce qu'il comptait sur leur fidélité plus que sur celle d'une garde païenne[3]. Pour mettre à l'épreuve ceux qui, parmi les officiers, les magistrats, les juges, étaient chrétiens, il leur ordonna un jour de choisir entre le retour au paganisme et la destitution; la plupart d'entre eux ayant préféré ce dernier parti, il leur rendit leurs dignités et renvoya les autres, disant que ceux qui, pour un intérêt terrestre, peuvent trahir leur Dieu, sont à plus forte raison capables de trahir un homme[4]. Parmi les officiers fidèles, il y avait ce Lucien dont nous avons eu occasion de parler plus haut; par l'exemple de sa vie, il

[1] Sozom., *Hist. eccl.*, l. 5, c. 16, p. 618.

[2] Hieron., ep. 107, ann. 403, t. I, p. 677.

[3] Theonas, *Ep. ad Lucianum;* dans la *Bibl. PP. Gallandii*, t. IV, p. 69.

[4] Euseb., *Vita Const.*, l. I, c. 16, p. 415.

amena plusieurs de ses collègues au christianisme, et contribua à le faire respecter de l'empereur[1].

Ailleurs, c'est par des esclaves chrétiens que sont éveillés des sentiments plus doux. Leur résignation, leur fidélité, leur amour pour leurs maîtres païens, produisent sur ceux-ci des effets pareils à ceux de l'épouse chrétienne sur le mari idolâtre. Quoique souvent l'esclave chrétien fût chassé par son maître[2], il n'arrivait pas moins souvent que celui-ci ne résistait point à l'influence de la conduite de son serviteur. Affranchis intérieurement, supportant sans murmure leur pénible condition et se sentant pressés de gagner d'autres âmes pour le même salut, les esclaves chrétiens profitaient de leur position pour répandre les idées et les vertus de l'Évangile; dans les grandes maisons, où ils exerçaient, soit des métiers, soit les fonctions de pédagogues, ils s'entretenaient avec les enfants et avec les femmes, les rendant attentifs au christianisme et au bonheur qu'il procure, et les exhortant à ne pas céder aux leçons des précepteurs, quand ceux-ci leur enseignaient le paganisme ou leur donnaient l'exemple d'une vie immorale; s'ils se taisaient devant les maîtres qui méprisaient l'Évangile, ils parlaient en secret du devoir de l'épouse d'être chaste, modeste et douce, et de celui des enfants d'obéir de bonne heure à la loi de Dieu; en contribuant ainsi à faire régner dans la maison des mœurs plus paisibles et plus pures, ils rendaient à leur maître des services plus réels que les esclaves de son propre culte[3]. Cette action de l'esclave chrétien s'exerçait quelquefois dans la maison même de l'empereur. Caracalla, le fils de Septime Sévère, eut une nourrice chrétienne[4]. Des hommes distingués dans l'Église

[1] Theonas, *l. c.*

[2] Tertull., *Apolog.*, c. 3, p. 15.

[3] Orig., *c. Cels.*, l. III, c. 55 et suiv., t. I, p. 484.

[4] Tertull., *Ad Scap.*, c. 4, p. 71.

par leur savoir et leur éloquence ont été convertis par des esclaves; nous citerons Astérius, l'évêque d'Amasée, instruit dans le christianisme par un Scythe, esclave d'un habitant d'Antioche.

Le contraste le plus frappant peut-être entre la vie païenne et la vie chrétienne, était celui qu'offrait la conduite des partisans des deux cultes à l'égard des malheureux et des pauvres. Si les païens ont été étonnés de la charité des chrétiens envers les pauvres de leur communion, leur surprise a dû être bien plus grande en les voyant exercer le même amour envers des gens pour qui la société païenne n'avait que du mépris, et qui eux-mêmes poursuivaient le plus souvent les chrétiens de leur haine fanatique. Des étrangers pauvres arrivaient-ils dans des lieux habités par des chrétiens, ils étaient reçus et traités comme des frères, sans qu'on s'enquît de leur religion. Pachôme qui, dans sa jeunesse, avait servi sous Constantin contre Maxence, arriva un jour dans une ville, où il fut étonné de voir les habitants venir au secours des troupes épuisées par la famine; il apprit que c'étaient des gens d'une religion particulière et qu'on les appelait chrétiens; curieux de connaître une doctrine qui leur inspirait tant d'humanité, il s'en informa, et ce fut là le commencement de sa conversion[1]. Les enfants des païens pauvres étaient reçus gratuitement dans les écoles chrétiennes; dans celle d'Edesse, l'évêque Rabulas les instruisait lui-même dans les vérités de l'Évangile. Dans la distribution des secours, on ne donnait pas tout aux chrétiens seuls; les païens avaient une large part aux aumônes des particuliers et des Églises[2]. Nous avons parlé ailleurs des prisonniers perses rachetés par un évêque qui, à cet effet, avait

[1] Ribadeneira, *Flos sanctorum*, Col. 1700, fol., t. I, p. 181.

[2] «*Non enim sufficimus et hominibus et Diis vestris mendicantibus opem ferre.*» Tertull, *Apolog.*, c. 42, p. 135.

vendu ses vases sacrés. La charité envers les païens se manifestait surtout dans les maladies, si redoutées dans l'ancien monde. Les auteurs chrétiens des premiers siècles rapportent que beaucoup de païens ont été convertis après ces maladies mentales, accompagnées d'un délabrement physique, qui paraissent avoir été si fréquentes dans cette période de malaise universel. On les attribuait à l'influence de démons malfaisants; pour les guérir, on avait recours aux mages et à leurs amulettes; lorsque, après avoir usé en vain de leurs formules et de leurs talismans, d'autant plus impuissants que le mal avait son siége dans l'âme, on rencontrait des chrétiens, ceux-ci parlaient des guérisons miraculeuses de Jésus-Christ, de la vanité des idoles et de l'imposture des poëtes, et apprenaient aux malades à s'adresser au Sauveur mort pour les hommes; ce n'est qu'auprès de lui que ces esprits troublés retrouvaient la paix. Ces guérisons de maladies contre lesquelles le paganisme était sans remède, remplissaient les païens de surprise et étaient citées par les apologistes comme des preuves puissantes en faveur du christianisme[1]. Celui-ci fut glorifié aussi par la conduite des chrétiens dans les grandes épidémies et dans les fréquentes disettes du troisième siècle. Lors de la peste de Carthage, vers 250, les païens quittèrent la ville en abandonnant leurs malades; les chrétiens soignèrent ces malheureux avec la même sollicitude que ceux de leur propre communion[2]. Pendant une famine qui, sous Maximin, désolait l'Arménie, les chrétiens firent des distributions de secours aux pauvres, sans distinction de culte; en sorte que beaucoup de païens reconnurent que les chrétiens seuls prouvent leur

[1] Just. Mart., *Apol.* 2, c. 6, p. 93. — Iren., *Contra hær.*, l. II, c. 32, p. 166. — Tertull., *Ad Scap.*, c. 2, p. 69. — Orig., *c. Cels.*, l. III, c. 24, t. I, p. 461; il appelle ces états de l'âme des aliénations mentales: «ἐκστάσεις καὶ μανίαι.»

[2] Pontius, *Vita Cypr.*, § 9, *in Opp.*, p. CXXXIX.

pitié par des actes,» s'informèrent d'une religion dont les disciples sont capables d'un dévouement aussi désinteressé[1]. Le restaurateur du paganisme, l'empereur Julien, constate l'influence de cette charité des chrétiens envers les païens indigents : « ces impies Galiléens, dit-il avec amertume, nourrissent non-seulement leurs pauvres, mais aussi les nôtres en les appelant à leurs agapes ; il les attirent, comme on attire les enfants, avec des gâteaux[2].»

Sous les empereurs chrétiens, cette charité envers les païens paraît se refroidir ; des voix isolées commencent à proclamer la nécessité pour l'Église de prendre à son tour l'offensive contre ses anciens persécuteurs[3] ; on prend des mesures de rigueur, on prononce des condamnations, il y a des émeutes populaires contre le paganisme, contre ses temples et ses partisans. Mais ces erreurs n'étaient pas conformes aux préceptes de l'Évangile ; l'ancien amour trouvait encore d'éloquents interprètes dans la personne des plus pieux et des plus célèbres docteurs de l'Église. Hilaire de Poitiers, en s'adressant à l'empereur Constance, qui persécutait à la fois les païens et les orthodoxes, s'écrie : « Ce que vous avez gagné en dépouillant les temples, en confisquant des biens, en frappant des amendes, vous l'imposez à Dieu[4].» Ailleurs, le même évêque plaint le malheur de son époque, où l'on croit protéger l'Église de Christ en appelant à son

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, l. IX, c. 8, p. 357.

[2] Ep. 49, p. 90; — *Fragm. orat., in Opp.*, p. 557.

[3] P. ex. Firmicus Maternus, dans son ouvrage *De errore profan. religionum*, dédié à Constance, entre 340 et 350. Il veut que les empereurs prennent leurs modèles dans l'Ancien-Testament, et cite surtout Deut. XIII, 6-10, pour prouver que le paganisme doit être puni comme un «*facinus*,» comme un crime public. On sait qu'en 353, Constance décréta la peine de mort contre ceux qui participaient aux sacrifices.

[4] «*...Auro Reipublicæ sanctum Dei oneras, et vel detracta templis vel publicata edictis, vel exacta pœnis, Deo ingeris.*» *Contra Constantium*, c. 10, p. 1245.

Digitized by Google

secours l'ambition et la force; les apôtres n'ont eu d'autres auxiliaires que leur foi et la puissance de Dieu, et ils ont conquis le monde, tandis que maintenant l'Église effraie les hommes par l'exil, par les cachots, par la mort; elle chasse les prêtres, elle veut imposer la foi par la force[1]. Athanase, qu'on a surnommé le Père de l'orthodoxie, exprime les mêmes sentiments : ceux qui emploient la violence et qui contraignent les hommes, prouvent qu'ils ne sont rien moins que vraiment pieux; le Sauveur lui-même se borne à dire : si quelqu'un *veut* me suivre, qu'il me suive; il ne s'impose à personne; il frappe aux portes et n'entre qu'autant qu'on lui ouvre; la vérité n'est propagée que par la persuasion; or, la crainte de l'empereur n'est pas de la persuasion; effrayer l'adversaire par des châtiments, ce n'est pas le convertir[2]. Chrysostome demande à son tour qu'on ne traite qu'avec douceur ceux qui n'appartiennent pas à l'Église, qu'on supporte leur erreur sans colère, qu'on tâche de les amener à la foi par l'action toute puissante de la charité; si l'on persiste dans les voies de rigueur, son âme aimante prévoit avec effroi une guerre irréconciliable déchaînée sur le monde[3]. Sans les protestations de ces Pères, on aurait pu croire que l'esprit de l'Église s'était altéré partout; les sentiments des vrais représentants de la société chrétienne nous prouvent que s'il y a eu des persécutions, elles ne doivent être attribuées qu'à des hommes confondant les intérêts de la terre avec ceux du ciel; la charité était toujours et elle est encore la loi suprême du royaume de Dieu.

[1] « *Contra Auxentium Mediol.*, c. 3 et 4, p. 1264. — Ailleurs, il dit : « *Deus cognitionem sui docuit potius, quàm exigit.*» *Ad Constantium Aug.*, l. I, c. 6, p. 1221.

[2] *Hist. Arianorum ad monachos*, § 67, t. I, P. I, p. 303.

[3] *Hom.* 29 *in Mat.*, § 3, t. VII, p. 346; — «Οὐ γὰρ δεῖ ἀναιρεῖν αἱρετικόν. ἐπεὶ πόλεμος ἄσπονδος ἐις τὴν οἰκουμένην ἔμελλεν εἰσάγεσθαι.» *Hom.* 46, *in Mat.*, § 1, p. 482.

§ 4. *Part du stoïcisme dans l'influence de la charité*[1].

La propagation des sentiments d'humanité et de douceur par les faits que nous avons exposés dans le courant de ce chapitre, en d'autres termes l'influence de la charité dans la société païenne, trouva de bonne heure le terrain préparé par le stoïcisme. On a voulu tout attribuer à cette philosophie, comme on a cherché à tout ramener au christianisme; ce sont deux opinions extrêmes, contre lesquelles nous désirons nous mettre en garde; il faut faire sa part à chacune des deux doctrines; nous observons seulement que nous devons faire la part de l'influence chrétienne plus large que ne le font plusieurs écrivains qui se sont occupés de l'histoire de cette période.

Le stoïcisme avait été reçu à Rome avec plus de faveur que les autres systèmes philosophiques. Le génie romain, plus pratique que spéculatif, s'en était emparé à cause de sa portée morale; les hommes qui s'étaient gardés à l'abri de la corruption, avaient tous embrassé cette doctrine fière et libre. Sous les tyrans, l'orgueil romain s'accommodait parfaitement d'un système qui lui enseignait à s'élever au-dessus des accidents extérieurs, à ne se montrer jamais faible en face de l'infortune, à éviter tout ce qui pouvait troubler le calme de l'âme, le plus précieux trésor du sage. Mais ce système n'avait pas de vrai principe moral, pas plus que ceux de Platon ou d'Aristote; le stoïcien pouvait s'abstenir de faire le mal, mais il ne faisait pas encore le bien; il se dominait assez pour ne pas commettre de violence envers son semblable, mais il ne savait pas se dévouer pour lui; il

[1] Voy. M. Villemain, *De la philosophie stoïque et du christianisme dans le premier siècle de notre ère;* dans les *Nouv. Mél.*, Par. 1837, p. 273.

n'avait, comme on l'a dit, qu'une vertu négative[1]. Car, s'il fallait fuir tout ce qui peut troubler l'âme, il fallait éviter aussi les mouvements de l'affection, de la pitié, de la sympathie; s'il ne fallait jamais se montrer faible, il ne fallait pas non plus pardonner une offense, attendu que, dans le sens de l'antiquité, l'indulgence et l'oubli des injures étaient des marques de pusillanimité; on connaît la maxime du fondateur de la secte: ni pardon, ni aumône[2]. Le stoïcisme méconnaissait ainsi la nature humaine, en niant les droits de la sensibilité; il rendait ses disciples indifférents au sort des malheureux, des pauvres, des opprimés, des esclaves; il se bornait à dire à ceux-ci: méprisez tous les accidents extérieurs, élevez-vous par la pensée au-dessus de votre condition. Le christianisme, qui parlait un langage analogue, faisait un pas de plus, impossible au stoïcisme: il commandait à ceux qui étaient moins malheureux et moins pauvres de tendre à leurs frères une main secourable, de les aider par la charité. Le conseil donné par le stoïcisme était une dérision; il ne pouvait être suivi généralement que par ceux que leur fortune mettait en état de faire abstraction des misères de la vie; s'il y a eu des exceptions, elles ne font que confirmer cette règle. Une société de stoïciens eût été impossible; car il manquait à cette philosophie un lien pour unir les âmes; l'amour lui était inconnu, elle n'eût produit en définitive, comme tous les systèmes sociaux de l'antiquité, qu'une réunion passagère d'hommes indifférents et égoïstes.

Ce système ne pouvait donc pas devenir le principe régénérateur du monde; il ne pouvait transformer ni l'individu,

[1] M. Filon, *Mémoire sur l'état moral et rel. de la soc. rom.* (*Mém. de l'Acad. des sciences mor. et pol.*, t. I, savants étrangers, p. 814).

[2] « Ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι, συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί. » Diog. Lært., t. VII, c. 1, nº 64, t. II, p. 785.

ni la société; ne commandant à ses disciples ni l'humilité pour eux-mêmes, ni l'amour et le respect pour tous les hommes, il était frappé de la même stérilité morale que les autres doctrines philosophiques anciennes. Beaucoup de gens étaient stoïciens en théorie, mais se permettaient, dans la pratique, tous les vices: on censurait chez les autres les débauches et les bassesses auxquelles, en secret ou en public, on se livrait soi-même; on se donnait l'air de faire de grands efforts qui n'aboutissaient à rien; on ressemblait, comme dit Plutarque, à ces enfants qui sautent en l'air pour retomber incontinent sur leurs pieds[1]. Le stoïcisme, en un mot, n'était devenu qu'un masque pour mieux cacher la profonde corruption des mœurs. Tandis que Juvénal poursuivait de ses satires ces philosophes hypocrites[2], un auteur de la même époque avouait hautement l'impuissance du système superbe qu'ils affectaient de professer; convaincu que, pour régénérer les hommes, il faut plus que les prétentions d'une volonté orgueilleuse, il raillait les stoïciens sur les miracles moraux qu'ils attribuaient à leurs doctrines qui, à les entendre, devaient transformer des bêtes sauvages en héros et en dieux[3].

Cependant nous ne méconnaîtrons pas les services que le stoïcisme, pratiqué par des hommes sérieux, a pu rendre à la propagation et à l'influence de l'Évangile. Il a été comme un réveil de la conscience humaine, pour la rendre plus accessible à la lumière nouvelle. Il a facilité, sinon les progrès du christianisme, du moins l'action des idées chrétiennes, par l'austérité de ses maximes, par ses principes,

[1] *Adversus stoicos, de communibus notionibus*, c. 23, t. XIV, p. 32; — voy. aussi les premiers chap. de ce traité et quelques chap. de celui *De stoicorum repugnantiis*, t. XIII, p. 337 et suiv.

[2] Sat. 2, v. 64. 65; sat. 3, v. 116 et suiv., p. 37. 44.

[3] *Fragm. de absurdis stoicorum opinionibus*, attribué à Plutarque, c. 4, t. XIII, p. 406.

Digitized by Google

qu'il faut s'élever au-dessus des choses extérieures et opposer à la douleur et à la misère le calme d'une âme forte, par son idée enfin de la liberté intérieure, laquelle subsiste au milieu de l'oppression et du despotisme. Il y avait là un élan vers le spiritualisme, une tendance à la réhabilitation de la personnalité humaine, un pressentiment de la valeur individuelle de l'âme et de l'équité qui doit être la base des relations sociales. Nous n'hésiterons donc pas à dire que le stoïcisme a pu concourir à faire accepter plus facilement les idées plus humaines, plus charitables du christianisme. Les anciens apologistes chrétiens l'ont eux-mêmes reconnu; Justin Martyr surtout a su apprécier l'excellence des doctrines morales de cette philosophie[1]. Il est vrai que cet éloge paraît se rapporter à un stoïcisme déjà modifié, plutôt qu'à celui de Zénon et de ses premiers partisans; car ce système n'est pas toujours resté le même. Tous les historiens ont été frappés de la différence entre le stoïcisme primitif et celui du premier et du second siècle après Jésus-Christ. A partir de Sénèque, ou pour dire dès maintenant toute notre pensée, à partir du séjour de Paul à Rome, ce système s'est élevé à des formes plus pures et plus belles[2]; on y reconnaît, et nous ne tarderons pas à le voir en détail, des sentiments étrangers à l'ancienne vertu stoïque, la pitié, le dévouement et presque l'humilité. D'où vient ce progrès, cet adoucissement des idées et des sentiments? Est-ce le résultat d'un développement naturel du stoïcisme? Cette bienveillance, cette humanité, cette sympathie pour la misère, ces efforts pour arriver au respect de l'individualité et pour ap-

[1] « Καὶ τοὺς ἀπὸ τῶν Στοϊκῶν δὲ δογμάτων, ἐπειδὴ κἂν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασιν… διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου… » *Apol.* 2, c. 8, p. 94.

[2] M. Troplong, *De l'infl. du christ. sur le droit civil des Romains*, p. 54. — M. Villemain, o. cité, p. 274.

pliquer le droit naturel aux questions sociales, toutes ces nouveautés, que nous remarquerons dans les systèmes des moralistes comme dans les lois, n'ont-elles été que le produit logique du stoïcisme pur? «Il faudrait, dit M. Troplong, faire violence à toutes les vraisemblances pour attribuer à une simple élaboration de la philosophie stoïcienne, à un simple progrès de sa maturité, des principes si nouveaux pour elle[1].» Non, ces progrès nous ne les expliquons que par une influence que les hommes subissaient à leur insu, malgré eux. On rencontre quelquefois sur des terrains rocailleux et stériles, des fleurs charmantes, étrangères, habituées à des climats plus doux; on se demande avec surprise d'où elles viennent, et on reconnaît que la semence en a été apportée de loin par un vent parti de leur terre natale : il en est ainsi des sentiments plus doux qu'on voit éclore au milieu de la dureté du paganisme. L'orgueil national et philosophique de beaucoup de Romains éclairés s'opposait à un examen impartial d'une doctrine prêchée et pratiquée par des hommes obscurs, appartenant à des classes méprisées. Cependant les principes chrétiens, surtout les idées morales, se répandaient insensiblement; il y a dans le cœur de l'homme droit quelque chose qui ne résiste pas à un amour prêt à tous les sacrifices. Les philosophes, en subissant l'influence des idées nouvelles, ne croyaient faire autre chose, sans doute, que tirer les conséquences des données de leur stoïcisme; ils étaient sous l'action d'un souffle mystérieux, sans se rendre compte d'où il venait; une fois le germe de la charité déposé dans leurs âmes, il se développait à leur insu, il produisait des fruits dont l'antiquité ne se serait jamais doutée; et, comme le dit un écrivain dont nous sommes heureux de rappeler les paroles, «le monde païen, dur et corrompu, était insensiblement converti à l'humanité avant de l'être à

[1] M. Troplong, p. 83. — M. Villemain, p. 274.

Digitized by Google

la religion[1]. » Nous essaierons de montrer les traces de cette influence chrétienne, d'abord dans l'adoucissement des idées et des sentiments chez les philosophes du paganisme, et puis dans l'adoucissement des institutions et des lois. On sera frappé avec nous de voir les moralistes regarder les personnes jadis méprisées sous un autre point de vue que les anciens et véritables représentants de la civilisation païenne ; dans les lois sur la société civile, on verra pénétrer un esprit que l'État antique n'avait pas connu et qui devait le détruire dans sa base.

CHAPITRE III.

ADOUCISSEMENT DES IDÉES ET DES SENTIMENTS CHEZ LES PHILOSOPHES PAÏENS.

§ 1. *Sénèque.*

Le premier philosophe romain chez lequel se remarquent des éléments étrangers à la sagesse et à la morale antiques, est Sénèque. Peu de personnes ont contesté la réalité de ces éléments, mais on les a attribués à des origines diverses. Avant de nous prononcer, essayons de les réunir et de présenter dans ses traits essentiels le système humain et bienveillant de ce moraliste célèbre, sans omettre toutefois ce qui pourra y jeter une certaine ombre.

De même que les stoïciens, et en général tous les philosophes anciens, Sénèque, dans ses méditations sur l'homme

[1] M. Villemain, *o. c.*, p. 277.

Digitized by Google

et sa destination, commence par rechercher en quoi consiste le bonheur, le souverain bien. Vivre heureux, c'est vivre conformément à notre nature d'êtres raisonnables, doués d'une âme plus noble que le corps qu'elle habite[1]. Cette nature exige que l'âme s'élève au-dessus des accidents terrestres, qu'elle résiste aux passions et aux mouvements violents, afin de rester inébranlable dans toutes les vicissitudes de la fortune; savoir arriver à ce calme, c'est la vertu, et le posséder, c'est le bonheur, la « vie heureuse[2]. » La vertu recherche donc ce qui est bon; or, rien n'est bon que l'honnête[3], et l'honnête est ce qui est conforme à la raison, à la nature supérieure de l'homme. On apprend à le connaître par l'expérience et la comparaison; ce dont on peut faire un usage pour le mal, n'est pas un bien en soi : telles les richesses, la noblesse, la force corporelle. Le bien est donc dans l'âme; on peut dire que la vertu elle-même est le bien, car, entre chercher sérieusement le bonheur par la vertu et se sentir heureux, il n'y a guère de différence[4]. Nous verrons ci-dessous que cette vertu n'est pas la vertu négative et égoïste de l'ancien stoïcisme, mais qu'elle doit être active et désintéressée. Avant de le montrer, nous avons hâte de signaler encore une autre différence entre Sénèque et les stoïciens antérieurs. Ceux-ci enseignent que la vertu, le bien suprême, le bonheur, en un mot que le but de la vie peut être complétement atteint, pourvu que l'homme suive sa nature, tâche qui ne leur paraît pas impossible. Sénèque pense également que ce but n'est pas essentiellement au-dessus des forces de l'homme, cependant il sait que nul ne l'atteint, à cause de la « folie » commune à tous[5]. Il a même ce qu'on pourrait

[1] *De vità beatà*, c. 3, t. II, p. 81.
[2] *O. c.*, c. 4, p. 82 — *De tranquill. animi*, t. I, p. 241.
[3] Ep. 71, t. III, p. 227.
[4] Ep. 120, t. IV, p. 419.
[5] Ep. 41, t. III, p. 121.

presque appeler le sentiment du péché; il sait que nul n'est assez pur pour s'absoudre à son propre tribunal, et que si on ose se proclamer innocent, on ne tarde pas à être démenti par sa conscience[1]. Il en résulte qu'il n'applique pas aux hommes une mesure trop haute; il ne leur demande pas l'impossible; l'homme peut faire des progrès vers le bien, autant que la faiblesse et la caducité de sa nature le lui permettent, mais nulle vertu ne peut atteindre la perfection[2]. On dira peut-être qu'il ne cherche en cette idée qu'une consolation facile, quand il voit que ses efforts pour être vertueux ne lui réussissent pas; cependant cela prouve aussi que son orgueil stoïque est ébranlé, et qu'il entrevoit dans le cœur de l'homme lui-même un obstacle qui l'empêche de réaliser le bonheur auquel il aspire; nous ne tarderons pas à voir combien cela le dispose à l'indulgence. Il sent par conséquent aussi que, pour pousser l'homme à la vertu, il lui faut un autre mobile que l'exaltation de la force de la volonté; autrement, pourquoi ferait-il ces fréquents appels à la loi de Dieu, à la Providence, à ce qu'il y a de divin en l'homme? C'est par respect, par reconnaissance envers Dieu qui aime les hommes de bien comme un père aime ses enfants[3], que nous devons chercher à lui plaire. Sénèque croit à la Providence divine, partout active et à laquelle rien n'est caché, pas même nos pensées intimes[4]; si quelques-uns en doutent, à cause des maux qui frappent les bons comme les méchants, il leur rappelle que ce qui arrive aux bons ne saurait être un mal en soi, que Dieu qui les aime ne peut pas les rendre malheureux, que les souffrances sont des épreuves

[1] « *Nemo, inquam, invenitur qui se possit absolvere; et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam.* » *De irâ*, l. I, c. 14, t. I. p. 18.

[2] *De benef.*, l. I, c. I, t. II, p. 127; — ep. 57, t. III, p. 165.

[3] *De provid.*, c. 2, t. I, p. 223.

[4] Ep. 83, t. III, p. 302.

pour les exercer, pareilles aux châtiments par lesquels un père corrige ses fils[1].

Quant à son idée de Dieu lui-même, elle est encore fort vague; il reconnaît l'influence funeste du paganisme et la fausseté des dieux immoraux et impuissants[2]; il sait même que le dieu des stoïciens est insuffisant, parce que, dit-il, il n'a ni cœur ni tête[3], c'est-à-dire qu'il est une froide abstraction, dénuée de l'intelligence et de la bonté qui font la vie; il parle plus souvent de Dieu que des dieux, il sent que ce Dieu est près de nous, en nous, qu'il ne doit pas être cherché dans les temples, auprès des idoles, qu'il n'a pas besoin des cérémonies qui entraînent les hommes à la superstition, et que le culte le plus pur consiste à croire en lui et à l'imiter en faisant du bien[4]. Mais, sur la nature même de ce Dieu, il reste flottant entre des opinions diverses. Toutefois, si ses aspirations sont encore confuses, s'il n'a pas encore la foi sûre du chrétien, nous sommes loin de dire qu'il a été un athée[5]; Sénèque païen avait peut-être le sentiment de Dieu plus vif et plus profond que tel philosophe qui, né dans l'Église chrétienne, se contente pourtant d'abstractions ontologiques.

Quelque incertaine que soit encore son idée de Dieu, c'est à Dieu pourtant que Sénèque cherche constamment à rattacher l'humanité et les hommes. Cicéron déjà avait parlé va-

[1] *De provid.*, c. 1, t. I, p. 221.

[2] « *Quibus nihil aliud actum est, quàm ut pudor hominibus peccandi demeretur, si tales deos credidissent.* » *De vitâ beatâ*, c. 26, t. II, p. 108. Voy. aussi les passages du livre *De superstitione*, conservés dans la *Cité de Dieu* d'Augustin. Quelques auteurs pensent que ce livre n'est pas de Sénèque; cependant l'esprit et le langage sont les siens.

[3] « *...Est aliquid in eo stoici dei, jam video, nec cor, nec caput habet.* » *Apocolokyntosis*, c. 8, ed. Pankouke, t. II, p. 314.

[4] Ep. 41 et 95, t. III, p. 119. 424.

[5] Voy. l'art. de M. J. Simon, sur Sénèque, dans la *Liberté de penser*, 1848, liv. 12. p. 506.

Digitized by Google

guement d'une cité plus haute que la patrie terrestre ; Sénèque entoure cette pensée d'une clarté plus vive; elle domine toute sa morale; l'idée ancienne de l'État s'élargit, il embrasse par son esprit deux Républiques, dont l'une est grande et vraiment chose publique, elle renferme les dieux et les hommes ; là, ce n'est pas à tel ou tel coin de la terre que nous avons égard, c'est par le cours entier du soleil que nous mesurons les confins de notre cité ; l'autre est la république à laquelle nous attacha le sort de notre naissance[1]. Tous les hommes font partie de la première, car tous descendent également de Dieu et sont les objets de sa providence[2]. A cause de cette origine, tous les hommes sont égaux : Sénèque insiste sur le grand principe, qui commence à se dégager chez lui, de la personnalité humaine, de la valeur de l'homme indépendante de toute condition extérieure. Il regarde les distinctions sociales comme produites par l'orgueil et par la violence : « Qu'est-ce en effet que ces mots : chevalier romain, esclave, affranchi? des noms créés par l'ambition ou par une injurieuse distinction[3]. » Les richesses et la pauvreté ne sont que des faits extérieurs; les unes ne sont pas une gloire, l'autre n'est ni un malheur ni une honte[4]. Tous les hommes sont capables de vertu ; « la vertu n'exclut personne; elle ouvre les bras à tous les hommes, elle les admet tous, elle les appelle tous, libres, affranchis, esclaves, rois, exilés; elle ne choisit point de préférence la race et la fortune; il lui suffit de l'homme nu[5]. » L'homme vertueux seul est noble ; lui seul est vraiment riche et libre[6];

[1] *De otio sapientis*, c. 31, t. II, p. 116. — Nous nous servons en général de la traduction de M. Durozoir, collection Pankouke.

[2] Ep. 44, t. III, p. 125.

[3] Ep. 31, t. III, p. 101.

[4] *Consol. ad Helviam*, c. 11 et 13, t. I, p. 130. 133.

[5] *De benef.*, l. III, c. 18, t. II, p. 187.

[6] *Consol. ad Helviam*, c. 12, t. I, p. 130.

« nul n'est plus noble qu'un autre, s'il n'a l'esprit plus droit et plus propre à la vertu. Ceux qui exposent dans leur vestibule les images de leurs ancêtres et placent à l'entrée de leur demeure une longue série de noms liés entre eux par les rameaux d'un arbre généalogique, sont plus connus que nobles. Le père commun, c'est le monde. Par des degrés ou brillants ou obscurs, chacun de nous remonte à cette origine première. Ne méprisez aucun homme, quoique entouré de noms vulgaires et peu favorisé de la fortune. Bien que dans votre généalogie vous ne rencontriez que des affranchis, ou des esclaves, ou des étrangers, élevez hardiment votre âme, et tout ce qu'entre eux et vous il peut y avoir d'abject, franchissez-le d'un bond : au bout, vous trouverez la suprême noblesse[1]. » L'homme est ainsi « une chose sacrée, » que nul ne doit mépriser et dont nul n'a le droit d'abuser, comme le maître fait de l'esclave, le peuple des gladiateurs, le tyran de ses sujets[2]. Sénèque demande ce respect pour la personnalité humaine, non pour exalter l'orgueil de l'individu, mais pour resserrer davantage le lien social en donnant à la société une base plus sûre. Issus d'une origine commune et naturellement égaux, il y a entre les hommes une parenté spirituelle, ils sont tous concitoyens dans « la grande cité[3]. » Destiné pour la société, membre d'un grand corps, l'individu doit se consacrer au bien de tous sans distinction ; « la nature nous a faits sociables, nous sommes nés pour le bien général[4]. » C'est un grand progrès sur la théorie antique, d'après laquelle le citoyen n'avait des devoirs qu'envers l'*État;* pour Sénèque, l'homme a des de-

[1] *De benef.*, l. III, c. 28, t. II, p. 194.

[2] Ep. 95, t. III, p. 419.

[3] *De irâ*, l. II, c. 31, t. I, p. 57.

[4] « *Hominem, sociale animal, communi bono genitum videri volumus.* » *De clem.*, l. I, c. 3, t. II, p. 7. Le *sociale animal* a un autre sens que le ζῶον πολιτικόν d'Aristote. — Ep. 95, t. III, p. 424.

voirs envers les *hommes*, ses semblables, avec lesquels il vit en société. Cette société, dans sa forme parfaite, n'est pas réalisée dans l'État romain; elle n'a pas pour uniques lois celles de Rome; au-dessus du droit écrit, il y a un droit naturel, un « droit humain, » devant lequel tous les hommes sont égaux[1].

Dans cette société, dont chaque membre est « saint, » c'est-à-dire digne de respect et inviolable, la femme acquiert un rôle plus digne que dans l'ancien monde païen. Sénèque a un profond sentiment des vertus de la femme; il le manifeste par sa vénération filiale pour sa mère Helvia; dans le portrait qu'il a tracé de cette noble matrone romaine, il exprime, avec autant de piété que de délicatesse, des idées qu'on n'était pas habitué à rencontrer dans le paganisme; c'est comme un pressentiment de la femme et de la mère chrétiennes[2]. Par le même respect pour la nature humaine, il demande que la *clémence* pénètre dans la famille pour y remplacer la dureté de la puissance paternelle[3]; il blâme sévèrement les excès auxquels les pères pouvaient se livrer sous l'égide de la loi[4]. Il prévoit que la clémence, en faisant régner la paix et le bonheur dans chaque maison, fondera la paix et le bonheur dans l'État, dans la société. La concorde, le support mutuel, sont les conditions de l'existence sociale[5]; les hommes ont besoin les uns des autres, ils sont destinés à s'entr'aider[6], en un mot, ils se doivent l'amour. C'est par la nature déjà qu'on est disposé à cet amour; il est inspiré par la conscience de la parenté originelle entre tous les hommes;

[1] *« Jus humanum.» De benef.*, l. III, c. 18, t. II, p. 187. — *« Æqui bonique natura.» De clem.*, l. I, c. 18, t. II, p. 25.

[2] *Consol. ad. Helviam*, t. I, p. 113.

[3] *De clem.*, l. I, c. 5, t. II, p. 10.

[4] *O. c.*, c. 14, p. 22.

[5] *De irâ*, l. I, c. 5; l. II, c. 31, t. I, p, 9. 57.

[6] *O. c.*, l. I, c. 5, p. 9.

Digitized by Google

chacun doit porter intérêt à son semblable, « ayons toujours, dans le cœur et à la bouche, cette maxime : je suis homme, et rien de ce qui touche l'homme ne m'est étranger[1].» Cet amour n'est pas un sentiment stérile, il se traduit par des actes. Chez celui qui a le pouvoir suprême, l'amour se manifeste par la clémence et devient ainsi une vertu royale, une imitation de Dieu, la meilleure sauvegarde des rois[2]. Chez les hommes de toute condition, il se montre comme bienfaisance envers les malheureux. Il est vrai, Sénèque dit aux pauvres de se mettre par l'esprit au-dessus de leur indigence[3]; il parle des avantages philosophiques de la pauvreté, il pense que le sage ne saurait manquer de rien, qu'avec du contentement, la pauvreté est plutôt un bien qu'un mal[4]. On pensera peut-être qu'il lui a été facile de parler ainsi, à lui qui possédait des richesses tellement considérables qu'elles étaient pour ses adversaires un sujet d'accusation contre lui[5]. Mais il s'est justifié en disant que la possession des richesses n'est pas un empêchement à la philosophie, pourvu qu'elles ne soient ni souillées de sang, ni acquises par l'injustice ou par une sordide cupidité[6]. Il a fait mieux encore; il a ajouté à cette justification de la fortune les conseils les plus sages sur le meilleur emploi qu'il faut en faire. L'homme riche, s'il veut être digne de posséder ses biens, doit exercer la bienfaisance, avec sagesse sans doute, pour que ce ne soit pas une prodigalité inutile et ruineuse, mais sans distinction : « Il donnera, soit aux gens de

Ep. 95, t. III, p. 424.

[2] Voy. tout le beau traité *De clementiâ*, adressé à Néron, t. II, p. 2 et suiv.

[3] *De provid.*, c. 6, t. I, p. 237.

[4] Ep. 2, t. III, p. 6.

[5] Juven., sat. 10, v. 16, p. 112. — Dio Cassius, l. 61, c. 10, t. II, p. 231. — Tacit., *Ann.*, l. XIV, c. 52 et suiv., t. II, p. 190.

[6] *De vitâ beatâ*, c. 23, t. II, p. 102.

bien, soit à ceux qu'il pourra rendre tels[1].» Sénèque luimême a vécu conformément à ces principes; Juvénal, qui ne prodiguait pas l'éloge, a loué son empressement à secourir ses amis malheureux[2].

Cette bienfaisance est une imitation de Dieu; à toute heure, Dieu nous comble de bienfaits, il les accorde sans préférence aux méchants comme aux bons, à ceux qui doutent de sa providence comme à ceux qui s'y fient; « il fait lever le soleil pour les scélérats, et la mer est ouverte aux pirates[3]; « comme de bons parents qui sourient des injures de leurs petits enfants, les dieux ne cessent d'accabler de leurs bienfaits ceux qui révoquent en doute leur existence; en temps opportun, ils versent les pluies sur la terre; par le souffle des vents, ils mettent en mouvement les mers; par le cours régulier des astres, ils indiquent celui des heures; ils adoucissent et l'hiver et l'été par le retour de vents plus doux; paisibles et propices, ils tolèrent l'erreur des esprits qui s'égarent[4].»

Pour imiter Dieu, il faut donc que l'amour des hommes ne reste pas à l'état de sentiment; il faut tendre la main au naufragé, montrer le chemin au voyageur égaré, partager son pain avec celui qui a faim[5]; jusqu'au dernier terme de la vie, il faut être en action, travailler au bien public et assister chacun en particulier; il faut faire du bien à l'ami comme à l'inconnu, à l'homme libre comme à l'esclave; d'une main délicate, il faut porter secours aux ennemis même[6]. Comme

[1] *L. c.*, p. 103.

[2] Sat. 5, v. 108 et suiv., p. 60.

[3] *De benef.*, l. IV, c. 26, t. II, p. 227. — Comp. Matth. V, 45.

[4] *De benef.*, l. VII, c. 31, t. II, p. 335.

[5] Ep. 95, t. III, p. 424.

[6] « *Etiam ignotis succurrere...*» *De irà*, l. I, c. 5, t. I, p. 9 — « *Usque ad ultimum vitæ finem in actu erimus, non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis, miti*

Digitized by

Dieu qui nous accorde ses bienfaits sans attendre qu'il en retire une utilité de notre part, — car que pourrions-nous lui rendre? — nous devons exercer la bienfaisance sans hésiter, sans demander d'abord si le secours ne sera pas perdu peut-être par un mauvais usage, et surtout sans examiner s'il en résultera un profit pour nous; l'ingratitude même ne doit pas nous décourager[1]. L'important dans le bienfait n'est pas dans ce qui est fait ou donné à un pauvre, mais dans l'intention, dans le désir de secourir, dans la bienveillance qu'on témoigne; une aumône, jetée à un malheureux avec mépris et dureté, n'est pas un bienfait véritable[2]. Enfin il faut donner sans ostentation, sans humilier ceux qui reçoivent le secours : « Les bienfaits qui viennent en aide à la faiblesse, à l'indigence, ou qui préviennent le déshonneur, doivent être accordés en silence et n'être connus que de ceux à qui ils sont utiles. Quelquefois même une certaine ruse est permise envers celui qu'on assiste, les secours doivent lui arriver sans qu'il connaisse la main du bienfaiteur[3]. » Cette bienfaisance active, universelle, désintéressée, peut être exercée par tout le monde, même par ceux que le droit antique plaçait dans la puissance d'un maître, et auxquels il déniait la faculté de faire plus que leur devoir, c'est-à-dire par les enfants et par les esclaves[4].

D'après un passage de Sénèque, on pourrait croire qu'il condamne la miséricorde, la pitié pour les malheureux et les affligés, comme une maladie ou une faiblesse de l'âme[5];

manu.» De otio sap., c. 28, t. II, p. 114. — *« Ubicunque homo est, ibi beneficio locus est.» De vitâ beata*, c. 24, t. II, p. 103.

[1] *De benef.*, l. VII, c. 31, t. II, p. 335.

[2] *« Non est beneficium, nisi quod a bonâ voluntate proficiscitur.» De benef.*, l. VI, c. 9, t. II, p. 279; — l. I, c. 6; l. II, c. 4, p. 134. 146.

[3] *De benef.*, l. II, c. 9, p. 150. — Comp. Matth. VI, 3.

[4] *O. c.*, l. III, c. 18 et suiv.; c. 29 et suiv., p. 187. 195.

[5] *De clem.*, l. II, c. 5, t. II, p. 39.

Digitized by Google

mais on lui ferait tort en s'arrêtant à cette pensée ; comme stoïcien, il veut qu'on résiste aux émotions fortes, aux mouvements instinctifs, excités aussi bien par la fausse que par la vraie misère ; il ne blâme pas la sympathie, pourvu que l'âme reste calme et maîtresse d'elle-même ; ce qu'il appelle miséricorde, c'est ce que nous appellerions une fausse sentimentalité, facilement émue par l'apparence extérieure du malheur, s'appitoyant sur le triste sort d'un criminel justement condamné, et ne faisant rien pour soulager les douleurs sur lesquelles elle pleure. Voici un beau passage qui explique la pensée de Sénèque à cet égard : « Le sage séchera les larmes des autres, mais il n'y mêlera pas les siennes. Il donnera la main aux naufragés, l'hospitalité aux exilés et des secours aux indigents ; non cette aumône humiliante, avec laquelle ceux qui affectent un air de compassion dégradent et repoussent, tout en les soulageant, les malheureux dont ils semblent craindre l'approche, mais ce que l'homme doit donner à son semblable sur le patrimoine commun de l'humanité. Il rendra le fils aux larmes de sa mère ; il fera tomber ses fers ; il le retirera de l'arène ; il donnera la sépulture même aux coupables, et il fera toutes ces choses avec calme, sans changer de visage. Ainsi le sage ne sera pas miséricordieux, mais il sera secourable ; il rendra service, parce qu'il est né pour aider ses semblables, pour contribuer au bien public et pour en procurer une part à chacun ; il signalera sa bonté même envers les méchants, en les réprimandant et en travaillant à les corriger ; mais il trouvera plus de joie à venir au secours de ceux qui éprouvent des afflictions et des traverses ; il s'interposera entre eux et leur mauvaise fortune. Quel meilleur usage, en effet, peut-il faire de ses richesses ou de son pouvoir, que de réparer les injustices du sort ? Sans doute, sa figure ne s'altérera pas, son âme ne sera pas ébranlée à l'aspect des haillons du mendiant, de sa vieillesse décharnée qui se traîne appuyée

sur un bâton. Mais il obligera tous ceux qui en sont dignes, et, comme les dieux, il jettera sur les infortunés un regard favorable[1].»

Sénèque élève ainsi le bien au-dessus de l'utile; il faut le faire avec un désintéressement absolu, par la seule raison que le bien est le bien. C'est déjà un grand progrès de sa morale sur celle de Cicéron; mais il ne s'arrête pas là, il fait ce que nul ancien n'avait fait: non-seulement nous l'avons vu demander qu'on fasse du bien aux ennemis mêmes, mais il reconnaît que l'égoïsme, qui rapporte tout à ses propres intérêts, ne peut pas être une source de «vie heureuse;» «vivez pour autrui, dit-il, si vous voulez vivre pour vous-mêmes[2];» il trouve un bonheur jusque dans les sacrifices: «pour nous, la volupté est d'accomplir des actes de bienfaisance, même pénibles, pourvu qu'ils soulagent les peines d'autrui; même périlleux, pourvu qu'ils arrachent les autres au danger; même ruineux, pourvu qu'ils diminuent les besoins et les embarras des autres[3].»

On ne s'étonnera plus après cela de le voir aussi sur un autre point en désaccord avec l'esprit antique, sur celui de la vengeance et du pardon. La société ne pouvant subsister que par la paix, chacun doit éviter par sa douceur de fournir aux autres des occasions de colère; si la brièveté de la vie, de ce temps si court accordé aux hommes pour se témoigner de la bienveillance, doit déjà les engager à fuir les causes de haine et de trouble[4], l'intérêt de la société l'exige à un plus haut degré encore: «c'est un sacrilége de nuire à la patrie, par conséquent à un concitoyen: il est membre

[1] *De clem.*, l. II, c. 6, t. II, p. 40.

[2] «*Nec potest quisquam beate degere, qui se tantùm intuetur, qui omnia ad utilitates suas convertit: alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.*» Ep. 48, t. III, p. 136.

[3] *De benef.*, l. IV, c. 13, t. II, p. 216.

[4] *De irâ*, l. III, c. 42. 43, t. I, p. 104.

de la patrie ; quand le tout est sacré, les parties ne le sont pas moins. L'homme est donc tenu de respecter l'homme, qui est pour lui concitoyen de la grande cité[1]. » En cas d'offense, l'antiquité demandait de rendre le mal pour le mal. Sénèque, au contraire, pense que c'est une plus grande misère de faire le mal que de le souffrir ; il trouve exécrable et honteux le désir de nuire à l'ennemi ; « le mot de vengeance est un mot inhumain[2]. » Il a écrit un ouvrage spécial pour montrer combien la colère est contraire à la nature humaine ; il y réfute les prétextes allégués par l'amour-propre blessé et par une philosophie égoïste pour justifier la vengeance ; il se prononce contre ceux qui, comme Aristote, la trouvent naturelle à cause du plaisir qui l'accompagne, et qui en font un stimulant à la vertu, car, dit-il, un vice ne saurait être une excitation au bien ; il est donc bien loin d'y voir une marque de grandeur d'âme[3]. Il demande qu'avant de nous livrer à un mouvement de colère, nous examinions si le tort n'est pas de notre côté, s'il y a eu intention de nous nuire, si ce n'est pas nous qui, en nous irritant sans cause, avons donné lieu au mal, si ce n'est pas par fausse honte que nous persévérons dans la colère[4]. Si, après cet examen, le sage n'a pas de reproche à se faire, il ne cherchera néanmoins pas à se venger, il supportera les injures avec calme ; elles ne peuvent pas lui faire du mal, car il est libre, au-dessus de pareilles atteintes[5]. C'était là le principe de l'orgueil stoïque ; Sénèque se hâte de le mitiger par le conseil de pardonner ; il trouve, dans la conscience de ses propres fautes,

[1] *O. c.*, l. II, c. 31, p. 57.

[2] *« Miserius est nocere quàm lædi. »* Ep. 95, t. III, p. 424. — *« Inhumanum verbum est ultio. » De irâ*, l. II, c. 32, t. I, p. 57.

[3] *De irâ*, l. I, c. 13 et 16 ; l. II, c. 32 ; l. III, c. 3, t. I, p. 18. 25. 57. 67.

[4] *O. c.*, l. III, c. 29, t. I, p. 95.

[5] *De constantiâ sapientis*, t. I, p. 279 et suiv.

Digitized by Google

le plus grand motif d'indulgence : nous serons plus prêts à pardonner, en songeant combien de fois nous avons nous-mêmes besoin de pardon[1]. Ce pardon doit être sincère et complet ; autrement il n'est plus une marque d'amour ; c'est en leur témoignant de la bonté qu'on ramène les hommes au bien. Il est intéressant de voir Sénèque reconnaître cette puissance de l'amour pour améliorer les hommes et pour vaincre les haines[2]. Dans la société elle-même, ceux qui errent et qui pèchent, doivent être corrigés avec douceur ; les criminels endurcis doivent seuls être punis avec sévérité, mais sans colère, car la peine doit être un remède, et non pas une vengeance[3] : principe essentiellement chrétien, développé plus tard par les Pères de l'Église.

Sénèque applique ses idées de parenté entre les hommes et de bienveillance universelle, particulièrement aux esclaves. Il développe d'une manière plus spiritualiste que les stoïciens la théorie de la servitude et de la liberté morales. Tout homme est destiné à la liberté, l'âme est naturellement libre, elle se trouve dans la prison passagère du corps, prison dont elle peut s'affranchir par l'énergie de la pensée. On n'est esclave qu'en se plaisant dans cette prison ignoble, en obéissant aux passions et aux désirs de la *chair*, en plaçant en celle-ci le siége des jouissances suprêmes[4]. C'est là une servitude indigne de l'homme, créé pour des destinées plus hautes[5]. On est libre en sachant s'élever au-dessus de ce qui nous rattache au corps et à la terre, en n'ayant que dans l'âme le mobile de nos actes, en mettant notre principale énergie à n'obéir qu'à Dieu, car, « obéir à Dieu, voilà

[1] *De irâ*, l. I, c. 14 ; l. II, c. 34, t. I, p. 18. 60.

[2] *De benef.*, l. VII, c. 31, t. II, p. 334.

[3] *« Omne pœnæ genus, remedii loco admoveo. » De ira*, l. I, c. 16, t. I, p. 19.

[4] Ep. 74, t. III, p. 247.

[5] Ep. 65, t. III, p. 196.

Digitized by Google

notre liberté[1].» C'est à cette liberté que l'esclave peut s'élever, parce qu'il est de même nature que le maître; il n'est pas de race inférieure, prédestiné à la servitude, comme l'enseignait unanimement l'antiquité, le corps seul est serf, la meilleure partie de l'homme, l'âme, est émancipée; tout ce qui vient d'elle est libre[2].

Entré dans cette voie de respect pour la personnalité humaine, Sénèque fait un pas de plus, qui est un autre progrès sur ses prédécesseurs. On demandait : l'esclave peut-il rendre un bienfait à son maître? celui qui est notre propriété, dont nous pouvons tout exiger à titre de services qui nous sont dus, comment pourrait-il aller au delà de son devoir et nous faire du bien? Un bienfait est ce qu'on n'est pas forcé de faire, ce qu'on peut refuser; or, l'esclave est-il libre de refuser quelque chose à son maître? Les philosophes n'en étaient pas sûrs, la loi le niait; l'esclave ne pouvait faire que son devoir; tout ce qu'il faisait dans l'intérêt du maître, celui-là avait le droit de l'exiger, sans être tenu à aucune reconnaissance. Sénèque répond autrement; ci-dessus nous l'avons vu revendiquer pour l'esclave le pouvoir de faire plus que son devoir; il dit formellement que celui qui nie que l'esclave puisse devenir le bienfaiteur de son maître, ignore le droit naturel, attendu que le point important n'est pas la position sociale de celui qui donne, mais la disposition de son âme[3]. L'esclave conserve sa libre volonté intérieure; par conséquent, dès qu'il en fait usage pour ce qui n'est pas strictement exigé, il rend un bienfait à son maître[4]. On a vu des esclaves se dévouer pour leurs maîtres, subir des tourments plutôt que de trahir leurs secrets; cela n'est-il

[1] «*Deo parere, libertas est.*» *De vità beatà*, c. 15, t. II. c. 94. — *Ib.*, c. 5, p. 82. — *De benef.*, l. III, c. 28, t. II, p. 195.

[2] *De benef.*, l. III, c. 20, t. II, p. 189.

[3] *De benef.*, l. III, c. 18, t. II, p. 187.

[4] *O. c.*, c. 21, p. 190.

Digitized by

pas un bienfait d'autant plus grand « que la servitude même n'a pas pu y mettre obstacle[1]? » D'ailleurs, ce n'est pas le maître qui reçoit un bienfait de son esclave, mais un homme d'un autre homme[2]. On doit toujours traiter ses serviteurs avec humanité et douceur; si l'usage et la loi permettent de leur imposer les travaux les plus durs et de les maltraiter même, le droit naturel, commun à tous les hommes, s'y oppose[3]. L'homme libre n'oubliera pas que ses esclaves sont de même nature que lui, et qu'il est lui-même dans un état de servitude sur la terre; il vivra avec eux comme il désire être traité lui-même par ses supérieurs, avec bienveillance et estime; de manière qu'ils le vénèrent plutôt que de le craindre[4].

Animé de pareils sentiments, Sénèque ne pouvait que flétrir énergiquement les combats des gladiateurs, où l'homme, « cette chose sacrée, » comme il dit, est tué en forme de réjouissance[5]; rien ne lui paraît plus pernicieux pour les bonnes mœurs « que l'oisiveté d'un spectacle; c'est alors que les vices se glissent plus aisément à la suite du plaisir; » on n'en revient, non-seulement plus avare, plus ambitieux, plus débauché, mais plus cruel et plus inhumain. Il dépeint avec indignation les combats du cirque et la barbarie crois-

[1] *O. c.*, c. 19, p. 189.

[2] *O. c.*, c. 22, p. 190.

[3] « *Servis imperare moderate, laus est : et in mancipio cogitandum est, non quantum illud impune pati possit, sed quantum tibi permittat æqui bonique natura, quæ parcere etiam captivis et pretio paratis jubet...* Cum in servum omnia liceant, *est aliquid, quod in hominem licere commune jus animantium vetet, quià ejusdem naturæ est, cujus tu.* » *De clem.*, l. I, c. 18, t. II, p. 25. (Les mots soulignés ne signifient pas, ce me semble, que Sénèque croyait que tout était permis contre les esclaves, mais seulement que l'usage et les lois permettaient tout, car, à ce droit établi, il oppose le droit naturel, le *commune jus animantium.*)

[4] Ep. 47, t. III, p. 131. 134. 135.

[5] « *...Homo, sacra res... per lusum occiditur.* » Ep. 95, t. III, p. 419.

sante du peuple qui ne se contente plus de la comédie, mais qui veut du sang : « maintenant plus de facéties, les spectacles ne sont que des meurtres[1]. »

Si nous nous bornions aux observations que nous venons de faire pour caractériser Sénèque, on pourrait nous reprocher de n'avoir pris dans ses ouvrages que ce qui était conforme à notre but, en négligeant des faits contradictoires. Nous nous empressons donc de déclarer que nous reconnaissons parfaitement cette contradiction en lui ; l'harmonie intérieure lui a manqué ; n'ayant sur Dieu que des idées vagues et ne sentant que d'une manière confuse la vérité des rapports entre l'homme et Dieu, il n'a pas eu de lumière pour éclairer toutes les parties de la science de la vie ; l'orgueil antique se fait encore jour dans ses ouvrages, et l'emporte quelquefois sur ses sentiments plus purs. C'est ainsi qu'il demande qu'on aime les hommes et qu'on se consacre à leur faire du bien ; et pourtant il permet au sage de ne pas se mêler à la vie publique. A la vérité, il paraît apporter à cette pensée une restriction, en disant que vivre dans la retraite, pour méditer sur les principes de la vertu, sur Dieu et sur l'homme, est aussi un moyen de servir la société. Toutefois un point qui n'est pas excusable, c'est quand il ajoute que le sage peut se retirer, « si la République est trop corrompue pour qu'on puisse la secourir, ou si elle est envahie par les méchants, parce qu'alors ses efforts seraient frappés d'impuissance[2]. » Ailleurs il dit, avec toute l'apparence de l'orgueil stoïque, que le sage peut être aussi heureux que Dieu, car il peut être aussi sage que lui ; il n'obéit pas à Dieu, il le suit par un acte de libre volonté ; la vie de Dieu n'a

[1] « *Nihil est tam damnosum bonis moribus, quàm in aliquo spectaculo desidere... Nunc omissis nugis, mera homicidia sunt.* » Ep. 7, t. III, p. 16. — *De irâ*, l. I, c. 2, t. I, p. 6.

[2] *De otio sap.*, c. 29 et 30, t. II, p. 115

rien que n'ait pas la vie du sage, celle-ci peut donc être appelée vie divine[1]. Cependant il y a sous ce rapport une grande différence entre lui et son contemporain le poëte Lucain; tandis que celui-ci fait dire à Caton: « la cause victorieuse a plu aux dieux, mais la cause vaincue m'a plu à moi,» Sénèque, moins arrogant, s'écrie: «que l'homme trouve bon tout ce que Dieu a trouvé bon[2].» Enfin nous ferons ressortir un dernier point. On sait combien de fois Sénèque insiste sur l'idée que la mort, loin d'être elle-même un mal, délivre l'homme de tous les maux, en le transportant dans un séjour heureux, où tous les secrets de la nature lui seront révélés, et où il sera dans la société des âmes déjà délivrées; la mort, dit-il en termes presque chrétiens, est le jour de naissance pour la vie éternelle[3]. Cependant là aussi, comme pour l'idée de Dieu, il flotte, il demeure incertain et vague; à côté d'expressions spiritualistes, il a encore des conceptions très-matérielles sur la vie future de l'âme[4]. Ce qui surtout doit être remarqué ici, c'est que l'ancien stoïcisme reparaît dans l'approbation du suicide comme moyen d'arriver à la liberté, si l'on est injustement opprimé[5]. Sénèque a choisi lui-même ce moyen pour se soustraire à la tyrannie. Sa vie n'a pas toujours été pure de reproche; comme nous venons de le dire, l'harmonie a manqué à cette âme, capable d'élans si beaux. Dans les premières années du règne de Néron, il essaya de se servir de son influence pour le bien public[6]; malgré les progrès de leur corruption,

[1] Ep. 73. 85. 96, t. III, p. 242. 317. 430.

[2] «*Placeat homini, quidquid Deo placuit.*» Ep. 74, t. III, p. 248.

[3] « *...Dies natalis.*» *Consol. ad. Marciam*, c. 25, t. I, p. 212.

[4] P. ex. ep. 102, t. IV, p. 27.

[5] « *Quæris quod sit ad libertatem iter? quælibet in corpore vena.*» *De irâ*, l. III, c. 15, t. I, p. 81. — Il admire ce Spartiate captif qui, plutôt que d'accomplir un acte servile, s'était brisé la tête, et s'écrie: «*Tam prope libertas, et servit aliquis!*» Ep. 77, t. III, p. 269.

[6] Tacit., *Ann.*, l. XIV, c. 52, t. II, p. 190.

les Romains l'avaient en grande estime ; la rumeur publique parla même un jour d'une conspiration pour tuer Néron et pour élever à l'Empire son ancien précepteur, à cause de l'illustration de ses vertus[1] : et cependant il montra pour les vices du tyran une condescendance qui provoqua l'indignation du peuple lui-même ; au milieu de sa bassesse, celui-ci avait un respect instinctif pour la vertu, et, tout en se courbant sous un vil despotisme, il exigeait de ceux qui étaient meilleurs que lui, de rester fidèles à leurs doctrines plus austères[2].

Quelle est maintenant la source d'où découlent ces doctrines plus austères, ces vertus plus pures, ces sentiments si étrangers à l'antiquité, et formant dans la vie de Sénèque un si grand contraste avec ce qu'il y avait de païen en lui ? Plusieurs savants, plus enthousiastes de la forme que du fond, ne voient en Sénèque qu'un éclectique superficiel, qu'un rhéteur sans conviction[3]. Nous ne croyons pas avoir besoin de réfuter l'injustice de cette opinion peu psychologique, qui ne tient nul compte des influences diverses si puissantes sur les esprits aux époques de crise. D'autres ne veulent pas qu'on fasse honneur au christianisme de la pureté des doctrines morales de Sénèque, qui ne seraient, selon eux, qu'un écho de celles de Platon[4], et on paraît ou-

[1] « ...*Claritudine virtutum.* » *O. c.*, l. XV, c. 65, p. 260. Voy. aussi Juven., sat. 8, v. 211 et suiv., p. 102.

[2] Tacit., *Ann.*, l. XIV, c. 11, t. II, p. 158. — Dio Cassius, l. 61, c. 10, t. II, p. 230. — Voy. aussi la *Consolatio ad Polybium.*

[3] De nos jours, c'est surtout l'opinion des philologues allemands : Gerlach, *Historische Studien*, t. I, p. 277 ; Bernhardy, *Grundriss der römischen Litteratur*, p. 631. — M. Bæhr est à peu près le seul qui juge Sénèque avec plus d'équité ; il reconnaît ce qu'il y a de pur dans ses tendances morales, mais il n'admet pas une influence du christianisme. *Geschichte der Litteratur*, 3e édit., t. II, p. 466.

[4] Nous regrettons de nous trouver en désaccord sur ce point avec un esprit aussi distingué que M. Jules Simon ; *Lib. de penser*, 1848, livr. 12, p. 315.

blier la différence profonde entre les principes moraux et sociaux des deux philosophes. D'autres encore refusent de croire à une action chrétienne subie, à son insu, par le précepteur de Néron, parce qu'il est resté étranger aux questions religieuses et qu'il ne s'est pas élevé plus haut qu'au simple point de vue de l'humanité[1]; mais cela déjà serait un progrès sur le paganisme, et accuserait une influence nouvelle; au milieu de l'inhumanité des lois et des mœurs antiques, c'était beaucoup d'avoir pu atteindre au point de vue humain du droit naturel. Quant à nous, nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir de doute sur l'origine des nouveautés qu'on remarque dans la morale de Sénèque; nous sommes persuadé que nous sommes ici en présence d'effets produits par l'influence de la charité chrétienne. Nous sommes heureux de nous rencontrer en cette opinion avec plusieurs savants éminents de notre pays[2]. Sans cette influence chrétienne, Sénèque est une énigme; et cette influence elle-même est loin d'être inexplicable. On sait que de bonne heure il y a eu des chrétiens dans la capitale de l'Empire; leur foi était « célèbre par tout le monde[3]. » Sénèque avait à peu près soixante ans lorsque Paul vint à Rome; l'apôtre y prêcha librement pendant deux années « dans une maison qu'il avait louée, où il recevait tous ceux qui venaient le voir[4]; » il fit des conversions même parmi les serviteurs de la maison de César[5]; il eut à Rome un

[1] Möhler, *Theolog. Quartalschrift*, Tubingue 1834, p. 93.

[2] Schœll, *Hist. abrégée de la litt. rom.*, t. II, p. 445. — M. Durozoir, t. VII des *OEuvres de Sén.*, Bibl. latine de Pankouke, p. 551. — M. Troplong, *De l'infl. du christ.*, etc., p. 77. — M. Wallon, t. III, p. 12. — Voy. aussi la *Dissert.* de Gelpke, *De familiaritate quæ Paulo apostolo cum Senecà philosopho intercessise traditur verisimillimà.* Leipzig 1812, 4°.

[3] Act. XXVIII, 15. Rom. I, 8.

[4] Act. XXVIII, 30. 31.

[5] Phil., IV, 22.

Digitized by Google

procès dans lequel il se défendit lui-même[1]; il était remis à la garde du préfet du prétoire[2], et celui-ci était Burrhus, l'ami de Sénèque. Il est difficile de croire que la nouveauté des doctrines prêchées par Paul et le bruit de son procès soient restés ignorés du philosophe curieux de s'enquérir de tout. D'ailleurs Sénèque pouvait avoir entendu parler du courageux prédicateur, même avant l'arrivée de celui-ci à Rome; le frère aîné du philosophe, Gallion, proconsul d'Achaïe, connu pour sa modération et sa bienveillance[3], avait renvoyé Paul absous, lorsque les Juifs de Corinthe l'avaient accusé devant son tribunal[4]. Sénèque et Gallion étaient amis intimes[5]; ce dernier n'a-t-il pas pu donner à son frère des renseignements sur l'apôtre? Nous ignorons sans doute les rapports que Sénèque a pu avoir avec Paul ou avec d'autres chrétiens. Mais il nous semble impossible de contester ces rapports, en voyant l'étonnante analogie, non-seulement des principes et des sentiments moraux, mais des expressions mêmes. Comment expliquer autrement le sens chrétien, tout à fait inconnu des écrivains antérieurs, dans lequel Sénèque prend certains mots, comme ceux de chair et de lutte de l'esprit contre la chair[6], d'esprit saint[7], d'ange[8],

[1] 2 Tim. IV, 16.

[2] Act. XXVIII, 16.

[3] « *Nemo enim mortalium uni tam dulcis est, quàm hic omnibus.* » Seneca, *Nat. quæst.*, l. IV, *præf.*, t. IV, p. 267.

[4] Act. XVIII, 10 et suiv.

[5] Sénèque lui dédie ses traités *De irâ* et *De vitâ beatâ*, et parle souvent de lui avec affection; p. ex. *Consol. ad Helv.*, c. 16, t. I, p. 140.

[6] « *Illi (scil. animo) cum hac* carne *gravi certamen est, ne abstrahatur.* » *Consol. ad Marciam*, c. 24, t. I, p. 212. Comp. Rom. VII, 18. Gal. V, 17. — « *Non est summa felicitatis nostræ in* carne *ponenda.* » Ep. 74, t. III, p. 247.

[7] « Sacer *intra nos* spiritus *sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos.* » Ep. 41, t. III, p. 119.

[8] « *Nec ego Epicuri* angelus. » Ep. 20, t. III, p. 62. Comp. 2 Cor. XII, 7.

Digitized by Google

de félicité éternelle[1]? On dira peut-être que les ouvrages de Sénèque ont été écrits avant l'arrivée de Paul à Rome. Il est vrai que plusieurs sont antérieurs à cette date; mais les principaux de ses livres, ceux qui touchent de plus près au sujet qui nous occupe, sont d'une époque postérieure[2].

L'analogie entre les idées morales de Sénèque et celles du christianisme avait déjà frappé les Pères des premiers siècles: peut-être avait-on conservé dans l'Église quelque souvenir de relations entre le philosophe et des membres de la première communauté de Rome, assez nombreuse déjà pour être ouvertement persécutée[3]. C'est cette opinion des premiers siècles qui a donné lieu à la correspondance apocryphe entre Sénèque et Paul. Personne ne soutient plus aujourd'hui l'authenticité de ces lettres; mais il est permis d'accorder au fait même de leur existence une valeur assez considérable, comme témoignant en faveur de la tradition d'un rapport d'idées entre l'apôtre et le philosophe[4].

Nous nous sommes arrêté peut-être trop longtemps à Sénèque; nous l'avons fait parce qu'il est le premier chez lequel nous remarquons les traces de l'influence chrétienne, phénomène d'autant plus curieux qu'il se présente à l'origine de l'Église et sous un tyran comme Néron. Sénèque d'ailleurs a donné à la philosophie morale une direction nouvelle, dans laquelle sont entrés après lui plusieurs des esprits les plus distingués parmi la société païenne.

[1] « *Quæramus quid nos in possessione* felicitatis æternæ *constituat.* » *De vitâ beatâ*, c. 2, t. II, p. 79.

[2] Sénèque écrivit ses lettres à Lucilius, ses traités *De vitâ beatâ* et *De beneficiis* dans les dernières années de sa vie.

[3] Tertull. l'apppelle « *Seneca noster.* » *De animâ*, c. 19, p. 278. — Voy. aussi August., *De civit. Dei*, l. VI, c. 11, t. VII, p. 124; — ep. 153, § 14, t. II, p. 401. — Lactant., *Div. instit.*, l. I, c. 5, t. I, p. 19. — Hieron., *De script. eccl.*, c. 12, p. 66.

[4] Ces lettres se trouvent dans Fabricius, *Codex apocryphus Novi Test.*, Hamb. 1703, p. 880 et suiv.

§ 2. *Pline et Plutarque.*

C'est sous Trajan, après le règne de Domitien, le persécuteur de l'Église, que nous retrouvons les traces des progrès lents mais continus de l'influence chrétienne. Nous les reconnaissons d'abord chez l'ami de Trajan, Pline le jeune. Pline n'a pas été un théoricien ; il ne paraît pas s'être attaché de préférence à l'une ou à l'autre des écoles philosophiques alors en vogue ; sa tendance a été toute pratique ; il a été un homme d'un esprit moral et sérieux et d'un cœur bienveillant, accessible aux bonnes impressions. Chargé du gouvernement de la Bithynie, il devint attentif aux chrétiens qui se répandaient dans cette province ; ils lui parurent être des hommes singuliers, se réunissant à de certains jours pour un culte particulier et pour des repas fraternels, s'engageant réciproquement, non à des crimes, mais à ne point commettre de vol ni d'adultère et à ne point manquer à leurs promesses. Ce qu'il apprit d'eux, le frappa sans l'irriter ; il ne contesta pas leur innocence, mais, incapable de s'affranchir des préjugés politiques d'un magistrat romain, il ne vit en eux que des hommes désobéissant aux lois, et, après avoir demandé les avis de l'empereur, il dut condamner, comme sectateurs d'une religion illicite, ceux d'entre eux qui avouaient publiquement leur foi[1].

Est-ce à ces rapports avec les chrétiens de sa province qu'il faut attribuer les sentiments plus généreux et les idées plus pures que nous trouvons dans les écrits de Pline? ou les a-t-il respirés dans cette atmosphère chrétienne répandue dans la capitale elle-même, où, sous Trajan, des personnages des plus haut placés, comme Hermès, le préfet de Rome, professaient le christianisme? Nous l'ignorons ; rien

[1] *Epp.*, l. X, ep. 97, t. II, p. 127.

n'est plus mystérieux que ces réactions qui se produisent dans les profondeurs de l'âme, souvent malgré la volonté de celui qui les subit tout en croyant y résister. Quoi qu'il en soit, nous rencontrons aussi chez Pline des principes qu'il serait difficile de croire éclos sur le sol du paganisme. Spiritualiste comme Sénèque, quoique encore loin de l'humilité de la foi chrétienne, il reconnaît que les dieux doivent préférer une prière faite par une âme innocente et chaste, à des formules préparées avec soin et récitées sans conviction[1]. Il sait que la pureté parfaite est au-dessus de la portée de l'homme; il en conclut que s'il faut être sévère pour soi-même, il convient de traiter les autres avec l'indulgence dont nous avons besoin pour nous. Le meilleur des hommes, dit-il, est celui qui pardonne aux autres comme s'il avait lui-même tous les jours besoin de pardon, et qui s'abstient des péchés, comme s'il ne pardonnait à personne; implacables envers nous-mêmes, pardonnons même à ceux qui ne sont rigoureux qu'envers les autres en fermant les yeux sur leurs propres fautes[2].

A une vive sympathie pour les joies et les douleurs de la vie de famille, Pline joint un grand respect pour les vertus des femmes[3]. Il est de plus un des premiers parmi les penseurs du paganisme, qui, essayant de se dégager du joug de l'État, demandent que les parents aient une action plus directe sur l'éducation de leurs fils. Il désire que, dans chaque localité, il y ait des écoles, afin que les parents, n'étant plus obligés d'envoyer leurs enfants au dehors, puissent eux-mêmes surveiller la manière dont on les élève. Pour la même raison, il veut que les maîtres ne soient pas rétribués

[1] *Paneg.*, c. 3, t. II, p. 146.
[2] Lib. VIII, ep. 22, t. II, p. 30.
[3] L. III, ep. 16; l. IV, ep. 19 et 21; l. V, ep. 16; l. VII, ep. 5 et 19, t. I, p. 99. 133. 135. 170. 223. 237.

par les communes seules, mais que les parents, en contribuant aux honoraires, s'intéressent davantage à l'esprit et au succès de l'instruction. Il exhorte ses concitoyens à fonder des écoles, et s'engage à concourir aux frais[1]. Dans ces écoles enfin, comme dans la maison paternelle, il demande que les enfants ne soient pas traités avec la rigueur antique : à la place de la dureté autorisée par la loi, il voudrait mettre les sentiments naturels d'une affection réciproque[2]. Frappé du triste sort qui attendait alors les enfants des familles pauvres, il institua, dans sa ville natale de Côme, une fondation bienfaisante, à laquelle il affecta un bien considérable dont les revenus annuels devaient être distribués à un certain nombre d'enfants indigents[3]. Plus bas nous aurons à mentionner encore d'autres exemples de cette charité nouvelle, inconnue de l'antiquité.

L'humanité de Pline se reconnaît surtout dans ses relations avec ses esclaves ; il y avait là toute une classe d'hommes, sinon à réhabiliter, — pour cela la bienveillance d'un païen ne suffisait pas, — mais au moins à soulager dans sa misère. En parlant des philosophes qui, méprisant les esclaves, ne sont pas émus de la dureté de leur condition, Pline s'écrie : « J'ignore s'ils sont grands et sages, mais ce que je sais, c'est qu'ils ne sont pas hommes[4]. » Il est plein de bonté pour ses serviteurs ; il veut être pour eux le vrai père de famille ; sa maison doit leur servir en quelque sorte de cité, de République[5]. Prêt à leur pardonner leurs fautes, il intercède aussi auprès de ses amis pour leurs esclaves cou-

[1] L. IV, ep. 13, t. I, p. 125.

[2] L. IX, ep. 12, t. II, p. 44.

[3] L. I, ep. 8 ; l. VII, ep. 18, t. I, p 13. 236 ; — et l'inscription trouvée à Milan ; chez Orelli, t. I, p. 255, n° 1172.

[4] « ...*Qui an magni sapientesque sint, nescio ; homines non sunt.* » l. VIII, ep. 16, t. II, p. 22.

[5] *L. c.*, p. 21.

pables[1]. Devenus infirmes, il ne les abandonne pas, mais les traite avec plus de bonté encore; la crainte de perdre un esclave qui lui est attaché, redouble son affection pour lui, il l'envoie faire des voyages lointains pour rétablir sa santé délabrée[2]. Il leur accorde la faculté de faire des espèces de testaments, qu'il regarde comme légitimes; il les laisse disposer librement des biens qu'il leur a permis d'acquérir, ils peuvent s'en faire entre eux des donations et des legs, pourvu que les biens légués restent dans la maison même[3]. A leur dernière heure, il les affranchit, pour qu'ils meurent avec la consolation de la liberté. Il eût mieux valu sans doute les affranchir plus tôt; mais c'était beaucoup déjà de la part d'un Romain païen, de les émanciper au moment de la mort. Pline avait le sentiment de l'injustice de l'esclavage; c'est donc en quelque sorte pour décharger sa conscience, qu'il les affranchissait avant de se séparer d'eux[4]. Il avait peu de goût pour les jeux publics, à cause de leur vanité frivole et de leur froide uniformité[5]; cependant, sous ce rapport, il n'était pas toujours d'accord avec lui-même: tantôt il loue son ami Maximus de Vérone d'avoir résolu de célébrer l'anniversaire de la mort de son épouse en faisant combattre des gladiateurs contre des panthères africaines; tantôt il applaudit à la noble conduite du duumvir Trébonius Rufinus de Vienne qui, accusé devant Trajan d'avoir interdit un combat qui avait dû être livré conformément au testament d'un homme riche, se défendit avec énergie et s'écria: « Je voudrais que ces jeux pussent être abolis aussi à Rome[6]! »

[1] L. IX, ep. 21 et 24, t. II, p. 55. 58. — [2] L. V, ep. 19, t. I, p. 173.

[3] « *Quasi testamenta... dumtaxat intra domum.* » L. VIII, ep. 16, t. II, p. 21.

[4] « *Videor enim non omnino immaturos perdidisse, quos jam liberos perdidi.* » *L. c.*

[5] L. IX, ep. 6, t. II, p. 40.

[6] L. VI, ep. 34; l. IV, ep. 22, t. I, p. 217. 136.

A nos yeux, les pages où Pline exprime ses sentiments plus humains valent bien les dissertations de tel philosophe de l'antiquité, plein de mépris pour l'homme. S'il n'a pas élaboré de système, si son style n'offre pas toutes les qualités qu'on admire dans Cicéron, il n'est pas pour cela moins digne de notre estime. Mais ces sentiments, les a-t-il puisés dans les théories morales et sociales de ses prédécesseurs? ou ne sont-ils pas nés plutôt dans son propre cœur, sur lequel avait passé le souffle mystérieux et fécondant de l'Évangile et de sa charité?

Peut-être doit-on admettre aussi un effet de ce souffle sur un contemporain de Pline, sur Dion Chrysostome. Dans ses idées morales, cet orateur distingué se rattache au stoïcisme; la vertu, selon lui, consiste à vivre conformément à la nature, et les désagréments et les malheurs ne viennent que de ce qu'on s'en écarte. C'est aussi dans le sens stoïcien qu'il enseigne une liberté et une servitude intérieures plus réelles que les conditions extérieures qu'on appelle de ces noms. Mais c'est plus que de la spéculation abstraite, quand il soutient qu'il n'y a point d'esclavage par nature, que ni la violence ni le droit écrit ne peuvent établir une race d'esclaves sans empiéter sur les droits naturels des hommes, qui tous sont créés également pour la liberté[1]. La tendance de Dion est essentiellement pratique; il désire l'application de la sagesse à la vie individuelle et au bien de l'État et de ses membres; c'est ce qui lui a inspiré ses beaux préceptes sur les vertus et les devoirs d'un prince dans ses discours adressés à Trajan[2]. Ce caractère pratique de sa philosophie morale est un progrès; car l'ancien stoïcisme avait été tout subjectif et égoïste; si peut-être nous ne devons pas attribuer ce progrès à une influence chrétienne subie par Dion

[1] Or. 14 et 15, t. I, p. 436 et suiv.
[2] T. I, p. 43 et suiv.

Chrysostome lui-même, il faut le ramener au moins à la nouvelle impulsion donnée à la morale stoïcienne par Sénèque; en ce sens, il sera permis de dire que les doctrines de l'orateur, haï de Domitien et aimé de Trajan, manifestent un esprit étranger à la philosophie païenne proprement dite.

Chez Plutarque, quoiqu'il ne fût pas de l'école des stoïciens, nous trouvons un esprit semblable, avec plus de profondeur et animé d'une chaleur plus intime. L'âme élevée et pleine d'amour de cet écrivain ne se sentait satisfaite ni du stoïcisme ni de la doctrine d'Épicure; il tendait plus haut, il croyait trouver une nourriture plus substantielle dans les théories de Platon et de Pythagore, auxquelles il rattachait quelques principes d'Aristote et peut-être même quelques idées empruntées à la sagesse orientale. En maint endroit de ses ouvrages, il exprime les secrets besoins de son cœur; il est plein de pressentiments et d'aspirations, il est un de ces hommes de désir dont parle Saint-Martin. Plus pratique que spéculatif, il est resté éclectique et n'a pas formulé de système; il a attaché l'importance première aux questions morales concernant la vie de l'homme dans ses rapports avec ses semblables et avec la Providence. Il aime à parler avec un pieux respect de cette Providence divine; il est persuadé que, dans la multitude des dieux invoqués par la foule, il ne peut y avoir qu'un seul qui soit éternel et invariable[1], et que ce Dieu est le Père et le guide des hommes de bien : il n'y a rien de mauvais en lui, ni colère ni haine, il est la bonté et la clémence, et par sa nature même il est prêt à secourir et à donner des grâces[2]. Affligé de la dissolution et de l'immoralité de son époque, où la société païenne est livrée à la sensualité et au matérialisme, parce qu'elle est ou superstitieuse

[1] *De defectis oraculorum*, c. 19, t. IX, p. 329.

[2] «... Πάντων μὲν ἡγεμὼν ἀγαθῶν, πάντων δὲ πατὴρ καλῶν...» *Non posse suaviter vivi sec. Epic.*, c. 22, t. XIV, p. 123.

ou athée[1], Plutarque reconnaît la nécessité d'une croyance religieuse sincère comme base de la morale ; sans religion, les individus ne peuvent pas être heureux, et la société est impossible ; nul État ne saurait subsister sans la croyance à des dieux ; elle seule est le vrai lien de la communauté, le fondement le plus solide de la législation ; une cité peut exister sans murs, sans théâtres, sans richesses, sans science, mais jamais sans Dieu, sans prières, sans sacrifices[2]. Il demande à cet effet qu'on conserve et qu'on vivifie « la pieuse croyance des pères, » en la dépouillant de l'alliage impur des fables, source d'impiété ou de superstition grossière[3]. Au lieu d'aller à Jésus-Christ, Plutarque veut se borner à purifier la mythologie ; si l'on devait la prendre littéralement, dit-il, il faudrait condamner la bouche qui l'énonce ; il faut l'interpréter dans le double sens physique et moral, en n'y cherchant que des symboles d'idées profondes ou de faits naturels. Il est vrai que Plutarque admettait la division alors usitée de la religion en théologie poétique ou mythique, théologie physique ou philosophique et théologie politique ou religion nationale[4] ; cependant, chez lui, cette dernière n'était pas un simple moyen de police, dont les hommes éclairés n'ont pas besoin et qu'ils peuvent se dispenser de respecter ; il aurait voulu, chez le peuple comme chez les philosophes, une religion plus réelle que la crainte servile des dieux ou que la croyance abstraite à une cause suprême ; il aurait désiré, en un mot, quelque chose de ce que nous appelons en sens chrétien la piété ; il en avait le sentiment

[1] *O. c.*, c. 21, p. 119.

[2] « Τοῦτο μέντοι (la croyance aux dieux) τὸ συνεκτικὸν ἁπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἔρεισμα καὶ βάθρον... » *Adv. Colotem*, c. 31, t. XIV, p. 192.

[3] *De Pyth. orac.*, c. 18, t. IX, p. 275.

[4] « Τὸ μυθικὸν, τὸ φυσικὸν, τὸ πολιτικὸν. » *Amatorius*, c. 18, t. XII, p. 44 ; — *De placitis philos.*, l. 1, c. 6, t. II, p. 365.

pour lui-même; par les efforts qu'il a faits pour interpréter les mythes, il a prouvé qu'il cherchait aussi à le communiquer aux autres.

Cette piété, tout imparfaite qu'elle était encore, ne pouvait pas être sans amour pour les hommes; sans doute, l'amour, tel que l'entendait Plutarque, ne s'élevait pas jusqu'à la charité, jusqu'à la puissance du sacrifice, mais il était reconnu au moins comme le caractère distinctif de l'humanité : «Le propre de l'homme, c'est d'aimer et d'être aimé[1].» Plutarque veut faire pénétrer cet amour dans toutes les relations des hommes entre eux. Il écrit plusieurs traités pour combattre les passions de la colère, de la vengeance, de la haine, qui dégradent l'homme et détruisent la société; il prouve qu'il ne faut pas rendre l'injure pour l'injure, mais confondre l'adversaire par l'exemple d'une vie honnête et bienfaisante[2]. C'est dans la famille surtout que l'amour doit s'introduire. Le mouvement vers une idée du mariage plus pure que dans la civilisation antique, mouvement dont nous avons remarqué les premières traces chez Sénèque et chez Pline, se poursuit chez Plutarque et se manifeste chez lui d'une manière plus complète, plus analogue aux principes du christianisme. Il n'y a pas, à ses yeux, d'union plus sacrée que le mariage; il doit être fondé sur la conformité de « mœurs bonnes et honnêtes,» sur une affection mutuelle sincère et sur un respect réciproque[3]. Si les époux s'aiment et se respectent, l'union restera pure et sera une source de bonheur; «dans le mariage, dit-il, aimer est encore un plus grand bien que d'être aimé, parce que cela préserve les

[1] «...Ἄνθρωπος ὤν, ᾧ τὸ φιλεῖν ἐστι καὶ φιλεῖσθαι, καὶ τὸ χαρίζεσθαι καὶ τὸ εὐχαριστεῖν...» *De vitando ære alieno*, c. 6, t. XII, p. 213.

[2] *De cohibendâ irâ*, t. IX, p. 422 et suiv.; *De invidiâ et odio*, t. XI, p. 185 et suiv.; *De capiendâ ex hostibus utilitate*, t. VII, p. 269 et suiv.

[3] *Conjugialia præcepta*, t. VII, p. 412.

Digitized by Google

époux de beaucoup de fautes[1].» Les vertus de la femme sont la sagesse, la modestie, la chasteté; son domaine est l'intérieur de la maison, ses occupations le soin du ménage et l'éducation des enfants[2]; Plutarque demande qu'elle soit soumise au mari, au point que s'il s'oublie, elle ne s'en irrite pas[3]; cependant il blâme sévèrement le mari qui profiterait de ce conseil de patience donné à son épouse, pour lui refuser la fidélité; si la femme doit la soumission, le mari ne doit pas régner sur elle comme un maître sur une chose qui est sa propriété servile, mais comme l'esprit sur le corps, en sympathisant à ses douleurs et en le respectant comme ne faisant en quelque sorte qu'un avec lui[4]. Quant aux enfants, Plutarque donne aux parents de sages conseils sur leur éducation physique et morale; que la mère les nourrisse elle-même, afin de se les attacher par un lien de plus, et que le père surveille leur instruction avec la plus sérieuse attention[5]. A une époque où la famille se désorganisait de plus en plus, et où dans toutes les classes de la société un honteux égoïsme éloignait les parents de leurs enfants, Plutarque s'efforce de réveiller les sentiments de la tendresse naturelle pour recommander aux pères et aux mères le devoir d'aimer leurs enfants et d'avoir soin de leur avenir; dans toute la nature il trouve des types du lien intime qui doit unir le père au fils; l'homme seul, dit-il, se laisse détourner par ses intérêts de la voie que ses instincts lui prescrivent[6].

[1] «Τὸ γὰρ ἐρᾷν ἐν γάμῳ, τοῦ ἐρᾶσθαι μεῖζον ἀγαθόν ἐστι. πολλῶν γὰρ ἁμαρτημάτων ἀπαλλάττει, μᾶλλον δὲ πάντων, ὅσα διαφθείρει καὶ λυμαίνεται τὸν γάμον.» *Amatorius*, c. 23, t. XII, p. 62.

[2] *Conjug. præc.*, t. VII, p. 419 et suiv.

[3] *O. c.*, p. 424.

[4] *O. c.*, p. 427.

[5] *De liberis educ.*, t. VII, p. 1 et suiv. — Quelques savants contestent l'authenticité de ce traité.

[6] *De amore prolis*, t. X, p. 70 et suiv.

Les esclaves doivent être compris dans le même amour ; un passage célèbre de la biographie de Caton révèle toute la différence entre l'ancienne manière d'envisager et de traiter les esclaves et le progrès que les idées avaient fait sous ce rapport chez les esprits accessibles à l'influence adoucissante du christianisme. Après avoir dit que Caton avait l'habitude de se défaire des esclaves qui ne pouvaient plus lui rendre des services, Plutarque ajoute les réflexions que cette manière d'agir lui suggère. Nous les rapportons en nous servant de l'inimitable traduction d'Amyot : « Toutesfois de vendre ainsi les serfs ou les chasser de la maison après qu'ils sont envieillis en vostre service, ne plus ne moins que si c'estoient bestes mues, quand on en a tiré de service de toute leur vie, il me semble que cela procède d'une par trop rude et trop dure austérité de nature, et qui pense que d'homme à homme il n'y ait point de plus grande société qui les oblige réciproquement, que de tant qu'ils peuvent tirer profit et utilité l'un de l'autre ; et toutesfois nous voyons que la bonté s'estend bien plus loin que ne fait la justice, parce que la nature nous enseigne à user d'équité et de justice envers les hommes seulement, de grace et de bénignité quelquefois jusqu'aux bestes brutes : ce qui procède de la fontaine de douceur et d'humanité, laquelle ne doit jamais tarir en l'homme... Quant à moy, je n'aurais jamais le cœur de vendre le bœuf qui auroit longuement labouré ma terre, pour ce qu'il ne pourroit plus travailler à cause de sa vieillesse, et encore moins un esclave en le chassant, comme de son païs, du lieu où il auroit longtemps esté nourry, et de la manière de vivre qu'il auroit de longue main accoustumée, pour un petit d'argent que j'en pourrois retirer en le vendant, lors qu'il seroit autant inutile à ceux qui l'acheteroient, comme à celuy qui le vendroit [1]. » Dans un autre traité, Plu-

[1] *Cato Major*, c. 5, t. II, p. 391. — La traduction d'Amyot est de l'édition de Paris, 1645, fol.

tarque complète ces idées si équitables, en expliquant comment il était arrivé lui-même à traiter ses domestiques avec bienveillance. Il avait commencé par s'emporter contre eux, quand ils commettaient des fautes ; plus tard, il avait essayé de l'impassibilité des stoïciens, cessant de s'irriter et préférant de laisser ses esclaves devenir mauvais plutôt que de le devenir lui-même en se livrant à la passion ; finalement, s'étant aperçu que, traités avec indulgence et douceur, les esclaves le servaient mieux, il avait reconnu que la bonté avait plus d'influence que la rigueur, et que la « raison » était un meilleur moyen de commander que la colère[1]. Nous aurions pu multiplier les citations pour caractériser les tendances de Plutarque ; ce que nous avons dit, nous paraît suffisant pour signaler la différence entre les doctrines morales de l'antiquité et celles de ce philosophe bienveillant, dominé par l'influence croissante des idées chrétiennes[2].

§ 3. *Epictète*

Cette influence est encore plus visible chez Epictète, contemporain de Plutarque et ancien esclave d'un affranchi de Néron. Chez ce philosophe, banni de Rome par Domitien, nous voyons l'ancien stoïcisme continuer de se transformer. Engagé dans le grand courant des idées nouvelles que nulle persécution ne pouvait arrêter, ce système s'éloigne de plus en plus de son origine pour revêtir un caractère d'indulgence et d'humanité de plus en plus étranger aux principes de ses premiers représentants. Par son profond sens moral et ses sentiments pieux, Epictète est peut-être le plus pur parmi les philosophes du paganisme ; il nous serait impossible de comprendre cette pureté sans une influence étrangère à la

[1] *De compescendâ irâ*, c. 11, t. IX, p. 440.

[2] Voy. à la suite du Mémoire la note 1 sur Tacite.

Digitized by Google

civilisation païenne, et dont Epictète lui-même ne s'est pas rendu compte; s'il en avait eu conscience, il aurait franchi peut-être le dernier pas qui le séparait du christianisme. Nul païen n'a parlé avec autant de reconnaissance et d'admiration de Dieu, de sa présence partout sensible et des bienfaits qu'il prodigue aux hommes[1]; nul n'a senti aussi vivement que la providence de ce Dieu n'est pas une action générale et abstraite, mais une intervention spéciale, incessante, paternelle, dans les affaires du monde et des hommes[2]. L'homme est l'enfant de Dieu; il est l'objet de sa constante protection[3]; il est créé pour le bonheur, non pour un bonheur passager, consistant dans la possession et la jouissance des choses extérieures; car tous les hommes n'ayant pas ces choses à leur portée, le Dieu qui les leur aurait refusées serait injuste si elles étaient indispensables à la félicité; or, il est aussi impossible de séparer l'idée de justice de celle de Dieu, que de contester que le bonheur soit la destination de tous les hommes. Le bonheur consiste donc uniquement dans quelque chose d'intérieur, c'est-à-dire dans la paix de l'âme, dans l'absence du désir des choses qu'on ne peut pas acquérir et qui, en elles-mêmes, sont indifférentes[4]. Pour devenir heureux, le plus grand devoir de l'homme est d'obéir à Dieu, de conformer sa volonté à la sienne, d'avoir confiance en lui[5]. C'est là une source féconde de consolation et de force; que peut craindre celui qui sait qu'il est enfant de Dieu? qu'est-ce qui peut affliger celui qui a reconnu qu'il a Dieu pour créateur et pour père[6]? C'est dans ce sens qu'il faut expliquer un passage d'Epictète qu'on lui a reproché, à

[1] P. ex. *Dissert.*, l. I, c. 16, t. I, p. 90.
[2] *O. c.*, l. I, c. 14, p. 80.
[3] *O. c.*, l. I, c. 9, p. 52.
[4] *O. c.*, l. III, c. 24, t. I, p. 484.
[5] *Manuale*, c. 31, t. III, p. 35.
[6] *Dissert.*, l. I, c. 9, t. I, p. 52.

tort, comme empreint d'égoïsme et d'indifférence[1]. Quand il demande qu'on sache s'élever au-dessus de tout, et renoncer même aux parents, aux enfants, aux amis, à la patrie, comme à autant de choses extérieures, il veut dire seulement qu'il ne faut pas y concentrer exclusivement toutes ses affections; autrement on se met dans un état de servitude, on devient malheureux et inconsolable lorsqu'on perd ce qu'on avait aimé trop; c'est à Dieu qu'il faut s'en remettre pour sa patrie et sa famille, c'est en lui seul qu'il faut placer tous ses désirs, et on ne sera jamais malheureux[2].

Comme enfant de Dieu, tout homme fait partie de la cité suprême qui comprend les dieux et les hommes et dont la patrie terrestre n'est qu'une image imparfaite[3]. La conscience d'être citoyen du monde, de faire partie intégrante de l'univers, révèle à l'homme la valeur de son individualité. De même que, chez Sénèque, la qualité d'homme n'est plus seulement le privilége du citoyen de l'État terrestre, n'ayant que des buts passagers; elle réside dans la nature intelligente de l'âme, destinée pour une cité universelle qui ne passera point. Si donc Epictète enseigne que « la loi de la vie, » le principe moral, est de vivre conformément à la nature[4], il veut parler d'une vie conforme à la nature spirituelle de l'homme, d'une vie pure de mal. Cette vie est-elle possible? L'ancienne sagesse stoïcienne qui, tout en exaltant la puissance morale de l'homme, appliquait au mal une mesure moins sévère, n'en doutait pas; Epictète, au contraire, le nie; il reconnaît qu'il est impossible à l'homme, même au plus sage, d'être sans péché, quoique chacun puisse et doive

[1] Ritter, *Geschichte der Philosophie*, 2e édit., t. IV, p. 233.

[2] *Dissert.*, l. II, c. 17; l. IV, c. 1, t. I, p. 270. 551; — *Man.*, c. 15, t. III, p. 17.

[3] *Dissert.*, l. II, c. 5 et 10, t. I, p. 192. 216.

[4] *Dissert.*, l. I, c. 26, t. I, p. 133.

tendre à ne plus commettre de fautes[1]. Ce n'est plus là l'ancien orgueil stoïque ; il y a même comme un écho de l'humilité chrétienne dans ce conseil : « Si tu veux être bon, commence par te croire mauvais[2]. » Sénèque avait déduit d'une pensée analogue le devoir de l'indulgence et du pardon ; Epictète continue de marcher dans cette voie : il ne faut pas se hâter de juger les autres ; si nous nous croyons offensés, songeons que l'auteur de l'offense a peut-être raison dans les reproches qu'il nous fait, ou bien qu'il s'est trompé, qu'il n'a pas voulu nous faire du mal[3] ; il ne faut donc pas lui porter rancune ; loin de rendre le mal pour le mal, nous nous supporterons les uns les autres, nous serons doux et prompts à pardonner[4].

Pour ses relations avec ses semblables, la loi de l'homme est de leur être utile. Sous ce rapport, il est vrai, le système moral d'Epictète paraît présenter la même contradiction que celui de Sénèque. Le sage, dit-il, n'est que spectateur en ce monde, son rôle est d'admirer et de raconter les œuvres de Dieu[5] ; cependant il parle encore plus fréquemment du devoir de chacun de ne pas quitter la place que Dieu lui a assignée ; on n'a pas le droit de fuir, il faut lutter jusqu'au bout. L'homme est un membre de la société ; si c'est là sa gloire, c'est aussi une grande obligation pour lui : de même que chaque membre du corps ne peut s'isoler, mais doit servir le tout, de même aussi l'homme doit rester à son poste, sans égard à l'éloge ou au blâme ; dans toutes

[1] « Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον εἶναι ἤδη; ἀμήχανον. ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν, πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς. » *Dissert.*, l. IV, c. 12, § 19, t. I, p. 667.

[2] « Ἐι βούλει ἀγαθὸς εἶναι, πρῶτον πίστευον ὅτι κακὸς εἶ » *Fragm.* 3 t. III, p. 65.

[3] *Manuale*, c. 42. 43, t. III, p. 50.

[4] *Dissert.*, l. I, c. 29 ; l. II, c. 10. 22, t. I, p. 163. 221. 319.

[5] *O. c.*, l. I, c. 6, t. I, p. 35.

les relations sociales, comme père, fils, mari, citoyen, serviteur, l'homme est ainsi tenu de remplir ses devoirs; ce qu'il fait pour les siens, il le fait pour la patrie entière; dans la condition la plus humble, il peut être utile à la société, pourvu qu'il soit fidèle et honnête[1]. Epictète s'élève vivement contre l'égoïsme qui régnait alors dans le monde; cette tendance, qui ramenait et sacrifiait tout à l'intérêt personnel, était selon lui la cause de toutes les inimitiés et de tous les malheurs publics. Ce n'est pas sans avoir subi une influence étrangère qu'un philosophe païen a pu reconnaître ce qu'il y a de funeste et d'irréligieux dans une morale sociale basée sur l'égoïsme, et qu'il a pu écrire les lignes suivantes : « L'homme est porté naturellement à ne rien aimer autant que ce qui lui est utile; l'utilité est son père, son frère, son parent, sa patrie, son dieu. Quand nous croyons que les dieux forment obstacle à notre utilité, nous les maudissons, nous renversons leurs statues, nous brûlons leurs sanctuaires; c'est ainsi qu'après la mort de son ami, Alexandre a fait incendier les temples d'Esculape. Si quelqu'un place l'utilité dans ce qui est saint et honnête, dans la patrie, les parents, les amis, tout cela sera sauf; s'il la place ailleurs, tout périra, car tout sera sacrifié à l'intérêt[2]. »

Pour sauver la société, il faut établir entre ses membres un autre lien que l'égoïsme; ce lien nouveau, entrevu par Epictète, c'est la bienveillance mutuelle, traitant tout homme sans orgueil et sans colère, et cherchant à lui faire du bien sans égard à l'utilité qu'on peut en retirer[4]. Dans des cas extrêmes où un homme est abandonné de tous, il faut le secourir même quand on est son ennemi[3]. Cette bienveillance

[1] *O. c.*, l. II, c. 5. 14; t. I, p. 192. 242; — *Man.*, c. 24, t. III, p. 25.
[2] *Dissert.*, l. II, c. 22, t. I, p. 314.
[3] *O. c.*, l. I, c. 18. 28. 29, t. I, p. 97. 144. 163.
[4] *O. c.*, l. I, c. 2, p. 67.

Digitized by Google

doit commencer par s'établir dans la famille, entre l'époux et l'épouse, entre les parents et les enfants. C'est aussi dans cette direction que nous démêlons chez Epictète des traces d'influence chrétienne. Si le devoir de l'homme est de garder sa foi en toutes choses, il doit la garder surtout dans le mariage, tant vis-à-vis de sa propre épouse que vis-à-vis de celles des autres; l'adultère n'est pas seulement une violation du lien le plus sacré, c'est en même temps un crime contre la République[1]. Epictète veut fonder le mariage sur la fidélité réciproque, sur la chasteté de chacun des deux époux. Les plus beaux ornements des femmes sont la modestie et la pudeur[2]; la conscience sévère et délicate du philosophe s'indigne de la corruption des dames romaines de son époque, qui avaient oublié ces vertus et qui, pour justifier leur libertinage, citaient Platon demandant la communauté des femmes; on se réjouit, s'écrie-t-il avec tristesse, chaque fois qu'on trouve un moyen d'excuser ses péchés, et il ajoute cet avertissement, si souvent oublié des théoriciens qui croient pouvoir jouer sans danger avec des chimères funestes: il faut se garder d'étendre même le doigt, car il se trouvera toujours des gens disposés à s'emparer de la plus légère concession pour justifier leurs vices[3]. Ailleurs il donne de beaux préceptes à un père qui, ne pouvant pas supporter la vue de son enfant malade, avait quitté sa demeure; il lui rappelle les devoirs de la tendresse paternelle et la suprême obligation de rendre à ceux qu'on aime, et dont on veut être aimé à son tour, tous les services qu'en cas de malheur on désire recevoir d'eux[4].

[1] *O. c.*, l. II, c. 4, t. I, p. 183.

[2] *Man.*, c. 40, t. III, p. 50.

[3] « Καὶ τὸ ὅλον οἱ ἄνθρωποι χαίρουσιν, ἀπολογίας τοῖς ἑαυτῶν ἁμαρτήμασι πορίζοντες. Ἐπεί τοι φιλοσοφία φησὶν, ὅτι οὐδὲ τὸν δάκτυλον ἐκτείνειν εἰκῇ προσήκει. » *Fragm.* 53, t. III, p. 84.

[4] *Dissert.*, l. I, c. 2, t. I, p. 64.

Digitized by Google

Sur le terrain de l'esclavage, nous trouvons Epictète d'accord avec Sénèqne, Pline, Plutarque. Lui, qui avait éprouvé la dureté de cette condition, a dû naturellement méditer sur les moyens de s'en affranchir sans se révolter contre son maître. C'est dans le stoïcisme qu'il trouva la consolation des esclaves, comme celle des pauvres et des opprimés. Liberté et servitude ne sont que des mots quand il s'agit de la condition extérieure; elles ne sont des réalités que quand ce sont des états choisis volontairement[1]; il en est de même de la pauvreté et des richesses qui, en elles-mêmes, ne sont ni un bien ni un mal[2]. Les choses extérieures sont indifférentes; qu'importe la condition du corps si l'âme est libre et qu'elle ne manque de rien? Elle est libre, quand le mal n'a aucun empire sur elle, et le mal, ce sont les désirs qui la tourmentent et la subjuguent, quand ils ont pour objet des biens extérieurs inaccessibles. Pour s'élever à la liberté, elle doit donc apprendre à se dominer, à se posséder, c'est-à-dire à renoncer au désir de tout ce qu'elle ne saurait atteindre[3]. L'esclave, affranchi par son maître, peut rester esclave, aussi longtemps qu'il n'a pas le calme de l'âme; il ne fait que changer de servitude; de même aussi le maître est esclave, et plus encore que son serviteur, aussi longtemps qu'il reste sous l'empire de ses passions, de son ambition, de ses besoins factices[4]. Pour s'affranchir, il est inutile de changer d'état, il faut changer de sentiment, en s'élevant à la liberté intérieure par un acte énergique de la volonté; l'esclave sera vraiment libre, dès qu'il aura cessé de désirer la liberté extérieure quand elle lui est inaccessible[5]. Parvenu à l'affranchissement intérieur, on est hors de l'atteinte des

[1] *Man.*, c. 8, t. III, p. 66.
[2] *O. c.*, c. 21 et suiv., t. III, p. 72.
[3] *Dissert.*, l. IV, c. 1, t. I, p. 529.
[4] *O. c.*, l. II, c. 1; l. IV, c. 1, t. I, p. 172. 529.
[5] *Fragm.* 44, t. II, p. 81; — *Man.*, c. 8, t. II, p. 66.

changements de la fortune; rien ne jette plus le trouble dans l'âme; l'esclave ne tremble plus devant un maître inhumain, l'opprimé ne craint plus les tyrans et leurs satellites[1]. Il y a de la beauté et de la grandeur dans ces pages où Epictète, ancien esclave d'un maître cruel, parle avec tant de calme et de noblesse de la liberté intérieure qu'on peut garder au milieu de la servitude; il proclame la liberté le plus grand des biens[2], sans maudire une seule fois les maîtres, sans exciter les esclaves à rompre leur joug; il veut que ceux-ci cherchent en eux-mêmes une liberté plus réelle, plus pure que celle de leurs oppresseurs. Toutefois il n'a pas été sans sentir profondément l'injustice de l'esclavage; il est allé jusqu'à exprimer le désir de le voir aboli : « De même que l'homme sain ne voudrait pas être servi par des infirmes ou que ceux qui habitent avec lui fussent malades, l'homme libre ne devrait pas se laisser servir par des esclaves, ou laisser en servitude ceux qui vivent avec lui[3]. » On a trouvé « comme un fond de mépris en cette maxime[4]; » mais n'est-elle pas plutôt une protestation contre l'iniquité de l'esclavage, en faveur de l'égalité de tous les hommes? Nous sommes tenté d'y voir le désir que l'homme libre respecte assez la liberté naturelle de son semblable pour ne pas le laisser en servitude, nous dirons même le désir qu'il affranchisse ses esclaves pour les relever à la dignité d'hommes libres. Si Epictète n'a pas appuyé davantage sur ce point, c'est que, parvenu au calme du stoïcien, il s'en contentait pour lui-même et le croyait suffisant pour tous ses compagnons de servitude. Mais nous savons que ce calme était une impassibilité difficile en pratique, une indifférence absolue qui pou-

[1] *Dissert.*, l. I, c. 19, t. I, p. 104.
[2] *O. c.*, l. IV, c. 1, t. I, p. 540.
[3] *Fragm.* 43, t. II, p. 80.
[4] M. Wallon, t. III, p. 44.

vait convenir à quelques esprits philosophiques, mais incapable de devenir un remède universel pour toute la partie opprimée de la société païenne. Par un effet de cet égoïsme, contre lequel Epictète luttait, mais que la foi chrétienne seule aurait pu étouffer complétement en son âme, il disait qu'il ne fallait pas offrir le remède de la philosophie à ceux qui ne venaient pas le solliciter; le philosophe, selon lui, ne devait pas faire comme ces médecins de Rome qui s'en allaient chercher les malades, au lieu de les attendre[1]. A l'usage de ceux qui ne se sentaient pas assez maîtres d'eux-mêmes pour supporter sans murmure le malheur ou la servitude et pour se dépouiller de tout désir d'améliorer leur condition, il tenait en réserve un autre remède : c'était celui du paganisme, le suicide. En contradiction avec ses belles exhortations à la confiance que l'homme, enfant de Dieu, doit avoir en son père, il dit : « La porte est ouverte, imitez les enfants qui, lorsque leur jeu cesse de leur plaire, s'en vont en disant : je ne jouerai plus; quittez comme eux la partie, quand elle ne vous convient plus; mais, si vous restez, ne vous plaignez pas[2]. » Cependant je ne sais si je me trompe, mais il me semble que là même il y a chez Epictète un progrès à signaler; à qui donne-t-il le conseil de quitter la partie? c'est aux faibles, à ceux qui ne peuvent pas supporter l'adversité sans se plaindre; le suicide n'est donc plus chez lui un acte de courage suprême, c'est un moyen désespéré de se soustraire à la nécessité d'être courageux et résigné, c'est l'acte d'un lâche, tandis que Sénèque l'admire encore comme une marque de fierté héroïque.

Après tout cela, nous ne dirons pas, avec quelques savants du dernier siècle, qu'Epictète a été chrétien[3], tout en

[1] *Dissert.*, l. III, c. 23, t. I, p. 480.

[2] *O. c.*, l. I, c. 24, t. I, p. 125.

[3] Müller, *De Epicteti christianismo*. Chemnitz 1724, in-4°. — Comp. Villemain, *De la phil. stoïc.*, p. 278.

Digitized by Google

étant, comme dit Pascal, « un des philosophes du monde qui ait le mieux connu les devoirs de l'homme[1], » il est resté philosophe païen, c'est-à-dire il n'a pas triomphé complétement de l'orgueil égoïste ; il a méconnu même les membres de la secte des Galiléens, en ne voyant dans leur mépris de la mort que l'effet d'une manie ou d'une habitude : il a demandé si la raison ne pourrait pas donner à l'homme la force que les chrétiens puisaient dans leur foi[2]. Mais on ne saurait nier que les idées de ce philosophe ne soient teintes d'un reflet du christianisme, de ses doctrines sur le respect de l'homme et sur la charité. Il est impossible, d'un autre côté, que la lecture des livres d'Epictète n'ait pas exercé une influence heureuse ; elle a été une préparation à l'Évangile, elle a contribué à amener des âmes à Jésus-Christ ; Origène constate que des esclaves, des hommes des classes inférieures et méprisées ont été singulièrement améliorés par l'étude des traités de ce sage[3].

§ 4. *Marc-Aurèle.*

Nous plaçons cet empereur encore parmi les philosophes, parce qu'il nous a initiés aux secrets de son âme par le livre de ses Pensées. Quoique disciple d'un sophiste qui haïssait le christianisme, Marc-Aurèle ne s'est pas soustrait à l'influence bienfaisante de l'esprit nouveau. Il est aussi pieux qu'Epictète et paraît encore plus aimant que lui. Si Epictète,

[1] *Pensées*, t. I, p. 150 ; voy. tout ce fragment (éd. de M. Faugère, 1844).

[2] « ...Εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναταί τις οὕτω διατεθῆναι πρὸς ταῦτα (sc. la mort, etc.) καὶ ὑπὸ ἔθους ὡς οἱ γαλιλαῖοι, ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται ; » *Dissert.*, l. IV, c. 7, t. I, p. 618. — Schweighæuser croit que les mots « ὥς οἱ γαλ. » sont une glose marginale, t. II, p. 915.

[3] Orig., *c. Cels.*, l. VI, c. 2, t. I, p. 630. — Comp. l. III, c. 54, p. 483.

ancien esclave, développe surtout la théorie de la liberté intérieure et de l'égalité naturelle des hommes enfants de Dieu, Marc-Aurèle, chef d'un vaste empire, insiste sur la bienveillance pratique, sur un amour imitant la Providence et voisin de la charité. Il sent qu'il n'y a qu'un seul Dieu présent partout; c'est la souveraine intelligence qui maintient et gouverne le monde[1]; sa sagesse et sa bonté sont manifestes dans ses œuvres[2]; rien n'est l'effet du hasard, tout arrive d'après un plan suprême; c'est Dieu qui dirige les succès et les revers, qui donne ou qui ôte la fortune et la puissance; il nous envoie le malheur, tant pour notre bien personnel que pour l'accomplissement de ses vues dans l'humanité; c'est comme une médecine, amère sans doute, mais utile à notre santé spirituelle[3]. Idée religieuse profonde, étrangère à la philosophie comme aux habitudes du paganisme. L'homme doit apprendre à n'avoir pas d'autres pensées que celles de cette souveraine intelligence qui nous porte en son sein[4]; il doit accepter avec amour et respect, sans orgueil comme sans murmure, tout ce qu'elle lui envoie, se résigner à sa volonté, s'en remettre à elle avec une confiance entière, marcher en quelque sorte à sa suite[5]. C'est là le vrai calme de l'âme[6]; différent de celui du stoïcien, qui est un effet de l'orgueil du moi, c'est une acceptation de tout ce qui vient de Dieu, une résignation qui a quelque chose de l'humble soumission du chrétien. Ainsi résigné, on ne considère plus la mort et la vie, la douleur et le plaisir, les richesses et la pauvreté que comme des accidents, on sait que ce ne sont ni les véritables maux ni les véritables biens,

[1] Cap. 3, § 1, p. 16.
[2] Cap. 4, §§ 4 et 5, p. 19.
[3] Cap. 14, § 16, p. 88.
[4] Cap. 3, § 1, p. 16.
[5] Passim.
[6] Passim.

Digitized by Google

car ils échoient indifféremment aux méchants comme aux bons[1]; on résiste aux tentations du corps, ou, comme dit Marc-Aurèle, en se servant d'un terme chrétien, introduit par Sénèque dans le langage de la philosophie, on résiste aux « impressions douces ou rudes de la *chair*[2] »; et on reconnaît dans l'âme la source vraie et intarissable du bonheur[3]. De cette manière, on tend à devenir semblable à Dieu; un soutien dans les luttes de la vie, c'est précisément la pensée que Dieu ne se soucie pas d'être flatté par des êtres raisonnables, mais de les voir se rendre semblables à lui[4]. Ce devoir de se soumettre à Dieu pour s'élever à lui, est celui de tous les hommes indistinctement. Marc-Aurèle reconnaît plus clairement encore que ses devanciers la valeur individuelle de l'homme, la dignité humaine indépendante de toute condition extérieure; l'âme raisonnable, dit-il, se doit un extrême respect d'elle-même[5]. Or, si je me respecte ainsi, comment ne respecterai-je pas dans chaque homme une âme égale à la mienne? Quel que soit le malheur qui frappe un homme, quel que soit le changement de sa position sociale, il reste le même dans son être intérieur, sa valeur morale n'en est pas altérée[6]. Tous les hommes sont égaux quant à leur nature rationnelle; ils forment une société plus vaste que la patrie terrestre; chacun individuellement est citoyen du monde, « de cette cité suprême dont les autres cités sont comme les maisons[7]; » « comme Antonin, dit-il, j'ai Rome, comme homme j'ai le monde[8]. »

[1] Cap. 5, § 4, p. 26.
[2] « ...ὑπὲρ λείαν ἢ τραχεῖαν κίνησιν τῆς σαρκός... » Cap. 27, § 27, p. 172.
[3] Cap. 9, § 8, p. 54.
[4] Cap. 27, § 27, p. 173.
[5] Cap. 7, § 6, p. 32.
[6] Cap. 14, § 2, p. 81.
[7] Cap. 15, § 18, p. 95.
[8] Cap. 4, § 5, p. 20; — Cap. 5, § 5, p. 27.

Digitized by Google

Dans cette cité universelle, chacun a sa mission à remplir; Dieu, qui en est le chef, sait se servir de tous, il assigne à chacun sa place[1]; dans la position la plus ignorée, on peut être « un homme divin, » libre, modeste, sociable, résigné aux volontés de Dieu et par conséquent heureux[2].

Dans ces considérations, Marc-Aurèle trouve les plus puissants motifs d'aimer les hommes, non-seulement ceux de sa nation, mais le genre humain tout entier[3]. Les hommes doivent coopérer tous ensemble à une même œuvre; il ne faut donc pas s'isoler dans son égoïsme; au lieu de se borner à dire: je ne suis qu'une *partie* de la société humaine, il faut constamment se souvenir qu'on est *parent* de tous les hommes[4], qu'on est un membre d'un grand corps qui, sans nous, est incomplet; cette pensée doit nous porter à aimer les hommes et à leur faire du bien[5]. Ce sentiment d'amour est si vif chez Marc-Aurèle que, quoiqu'il voie les hommes de son temps se haïr et qu'il ne trouve plus de mutuelle affection parmi eux, il demeure néanmoins convaincu qu'ils sont faits pour s'aimer[6], et que le propre d'une âme raisonnable est le respect et l'amour du prochain[7]. Cet amour, il le veut actif et secourable; il dit, il est vrai, que, pour garder le calme de l'âme, il ne faut « se lamenter avec personne[8]; » mais ce n'est que pour éviter les mouvements violents qui à la fois troublent l'esprit et restent stériles pour les autres. Car il demande qu'on vienne au secours des affligés, des malheureux, de ceux qui perdent leur fortune[9]; il

[1] Cap. 5, § 1, p. 24.
[2] Cap. 31, § 7, p. 195.
[3] «...Φίλησον τὸ ἀνθρώπινον γένος.» Cap. 27, § 1, p. 161.
[4] Cap. 8, § 3, p. 43.
[5] Cap. 8, § 20, p. 48.
[6] Cap. 8, § 6, p. 41. — [7] Cap. 7, § 6, p. 32.
[8] «...μὴ συνεπιθρηνεῖν, μὴ σφύζειν.» Cap. 11, § 11, p. 64.
[9] Cap. 11, § 12, p. 64.

demande qu'on leur fasse du bien, sans attendre leur reconnaissance, même quand ils nous paieraient d'ingratitude. Faire du bien, c'est agir conformément à notre nature; ce devoir ne peut pas être modifié par la conduite des autres à notre égard[1]; il faut donc étendre nos bienfaits jusqu'à ceux qui nous offensent; c'est un caractère distinctif de notre nature de pouvoir les aimer et leur pardonner; la meilleure manière de se venger d'un ennemi, consiste à ne pas lui ressembler et à le ramener par la douceur, au lieu de le repousser, de même que les dieux immortels traitent avec la même clémence les pécheurs et les hommes de bien[2]. Le devoir du sage, qui n'oublie jamais que les hommes sont faits les uns pour les autres, est de les instruire pour les rendre meilleurs, ou, s'il ne peut pas changer leurs mœurs, de les supporter[3].

Ce sont là certes de nobles sentiments; ce n'est plus cette orgueilleuse grandeur d'âme qui méprisait les injures si elle ne s'en irritait pas, ce n'est pas non plus la froide indifférence du stoïcisme, se concentrant en lui-même pour s'isoler au milieu du monde : c'est une bienveillante sympathie, une bonté indulgente, que l'antiquité, avant Jésus-Christ, n'avait ni enseignées ni pratiquées. Cependant, quelque nouveaux que soient ces sentiments chez un philosophe païen, ils n'atteignent pas encore à la hauteur de la charité chrétienne. Chez Marc-Aurèle, le respect pour la dignité humaine n'a pas encore brisé entièrement le joug des préjugés antiques; il ne va pas encore chercher tous les méprisés pour les relever jusqu'à lui; c'est ainsi qu'il parle encore

[1] Cap. 29, § 5, p. 188.

[2] «Ἰδίον ἀνθρώπου φιλεῖν καὶ τοὺς πταίοντας...» Cap. 80, § 1, p. 190; § 4, p. 191. — Cap. 29, § 1 et suiv., p. 184.

[3] «Οἱ ἄνθρωποι γεγόνασιν ἀλλήλων ἕνεκεν. δίδασκε οὖν, ἢ φέρε.» Cap. 28, § 7, p. 180.

des gladiateurs avec une indifférence qui prouve presque qu'il les considérait comme appartenant à une classe naturellement inférieure; s'il désire qu'on n'assiste pas aux combats des hommes et des bêtes, s'il essaie de les remplacer par des jeux moins cruels, c'est par humanité sans doute; mais c'est aussi parce que le goût de ces spectacles est un goût frivole, un amour de choses basses, indignes d'un grand cœur[1]. Marc-Aurèle se serait élevé plus haut, si son idée de Dieu avait été plus précise et plus pure, s'il l'avait reconnu, non-seulement comme l'intelligence suprême, mais comme l'amour infini, si, malgré ses élans spiritualistes, il n'était pas resté attaché aux rites et à quelques superstitions du paganisme, s'il avait eu des idées moins vagues sur l'immortalité de l'âme[2], si enfin il avait su offrir à l'homme opprimé par le monde ou impuissant contre ses propres passions un autre moyen de salut que le suicide[3]. Il y a en lui, comme dans Epictète, dans Sénèque, dans Plutarque, des contrastes frappants; à côté d'éclatants rayons de lumière, il y a des ombres profondes; l'esprit nouveau lutte contre l'esprit antique, sans que, dans sa conscience, il s'en soit rendu compte; porté naturellement à la bienveillance, il s'est laissé aller à la douce et secrète influence des idées chrétiennes, tout en croyant ne pas faire autre chose qu'exprimer les maximes de son école et les inspirations de son propre cœur. Ce n'est pas « en dépit de l'histoire et des faits » que nous croyons pouvoir soutenir cette thèse; l'histoire de la civilisation et de la philosophie du paganisme avant Jésus-Christ nous prouve que ce n'est pas là qu'il faut chercher l'origine de ce qu'il y a de nouveau dans les idées de Marc-Aurèle et des autres écrivains dont nous avons esquissé les doctrines; la base de

[1] « κενοσπουδία... » Cap. 10, § 2, p. 56; — Cap. 27, § 27, p. 172.
[2] Cap. 34, § 25, p. 231. 232.
[3] Cap. 27, § 27, p. 173.

Digitized by Google

la morale païenne était l'égoïsme propre au cœur de l'homme, et de même que, dans sa nature, on ne voit jamais sortir d'un germe un fruit d'une espèce différente, de même aussi le respect et la bienveillance pour les hommes n'ont pas pu sortir de l'amour désordonné du moi. Admettre que Marc-Aurèle et ses devanciers ont trouvé dans la seule contemplation d'eux-mêmes leurs lumières et leur humanité, nous paraît moins compatible avec les résultats fournis par l'étude du paganisme et par celle du cœur humain, que notre opinion d'une influence des idées nouvelles, répandues dans l'atmosphère intellectuelle du monde[1].

Pour nous résumer, nous constatons le progrès dans les idées éthiques des philosophes, surtout dans leur manière d'envisager les relations sociales ; à la notion d'un État exclusif et égoïste tend à se substituer celle d'une cité universelle ; le respect de la personnalité humaine remplace peu à peu l'opinion que le citoyen libre et riche est seul honorable et que tous les autres hommes occupent par nature des positions inférieures ; le mariage doit être une union plus sainte, moins facile à dissoudre ; les enfants sont rapprochés de leurs pères ; l'esclave est reconnu comme homme, on s'efforce de lui apprendre à s'affranchir intérieurement et on entrevoit même que l'émancipation civile n'est qu'un retour au droit naturel ; les malheureux, moins méprisés, deviennent l'objet d'une bienveillance plus attentive ; la loi du talion s'efface de plus en plus de la morale, et si jadis la grandeur d'âme se montrait par la vengeance, elle doit se montrer désormais par une indulgence prête à pardonner. Quelle a été la cause de ce progrès, de cette transformation des idées morales chez les philosophes du paganisme? Nous n'hésitons pas à le répéter, il faut la chercher dans l'influence de la cha-

[1] Voy. M. Pierron, introd. à sa traduct. des *Pensées de Marc-Aurèle*, p. XXXVII.

Digitized by Google

charité chrétienne. Le progrès d'ailleurs ne s'accomplit pas seulement dans le domaine des idées philosophiques ; il passe de la théorie dans les faits ; nous allons le retrouver encore pendant la période païenne, dans la législation de quelques empereurs et dans les décisions des principaux jurisconsultes.

CHAPITRE IV.

ADOUCISSEMENT DE LA LÉGISLATION PENDANT LA PÉRIODE PAÏENNE DE L'EMPIRE.

§ 1. *Influence de l'esprit chrétien sur les empereurs et les jurisconsultes*[1].

Les idées chrétiennes remplissaient l'air ; de tous côtés elles pénétraient dans le corps social romain. Les hommes qui exerçaient le pouvoir et l'autorité, pour peu qu'ils fussent accessibles à des sentiments plus généreux, ne pouvaient pas se soustraire à cette action mystérieuse. Il nous paraît impossible d'admettre que les empereurs et les jurisconsultes, qui ont fait entrer l'humanité dans les lois, soient restés en dehors de l'influence du christianisme. Dans leur conduite, nous voyons, il est vrai, les mêmes contrastes que dans les systèmes moraux des philosophes ; ils obéissent à des principes inconnus des anciens législateurs, ils manifestent un

[1] Voy. De Rhœr, *Dissertationes de effectu religionis christianæ in jurisprudentiam romanam*, t. I, Groningue 1766 (ce savant ouvrage, malheureusement inachevé, est moins connu qu'il ne le mérite). — De Meysenbug, *De christianæ religionis vi et effectu in jus civile*. Gœttingue 1828, 4°. — M. Troplong, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*. Paris 1843.

esprit nouveau de bienveillance et d'équité; mais leur attitude envers ceux dont cet esprit émane est encore fréquemment dictée par des préjugés païens ou nationaux. Cependant, si quelques-uns d'entre eux sont allés jusqu'aux persécutions ou au moins ne les ont pas empêchées, d'autres ont montré, à l'égard du christianisme, tantôt une tolérance tacite, tantôt une faveur moins déguisée, quoique partagée avec d'autres cultes; ces princes, tour à tour philosophes ou vaguement religieux, ont rendu ainsi un hommage involontaire à l'esprit qui leur inspirait, à leur insu, leurs sentiments plus justes. Il ne sera pas sans intérêt pour notre sujet de rappeler les mesures que les empereurs, renommés pour leurs vertus, ont prises à l'égard de la secte illicite des chrétiens; on verra que ceux qui n'ont pas été les adversaires décidés du christianisme, ont aussi fait le plus d'efforts pour adoucir l'ancienne dureté de la législation civile, ou pour créer des institutions bienfaisantes destinées à soulager en partie la misère du peuple.

Après le règne de Domitien, qui lui-même avait essayé de réformer les mœurs romaines[1], Nerva, faible, mais bienveillant, rappela tous ceux qui avaient été bannis pour cause de religion, et défendit d'admettre de nouvelles accusations sous ce prétexte[2]. Trajan, donnant ses instructions à Pline, s'abstint d'établir une règle générale sur la conduite des gouverneurs et des magistrats vis-à-vis des chrétiens. Ayant appris à les connaître par les lettres de son ami comme des gens inoffensifs et de mœurs sévères, il ne voulut pas qu'on les recherchât; on devait les ignorer et repousser les accusations anonymes, dictées par la haine[3]. Mais ceux qui

[1] Sueton., *Domit.*, c. 8, p. 381.

[2] Dio Cassius, l. 68, c. 1, t. II, p. 305. — Comp. Lactant., *De mort. persecut.*, c. 3, t. II, p. 187.

[3] Trajan à Pline; l. X, ep. 98, t. II, p. 129.

Digitized by Google

avouaient publiquement leurs croyances, devaient être punis comme rebelles aux lois; c'est en vertu de ces lois que Trajan fit conduire Ignace d'Antioche à Rome, et le mettre à mort. Sous son successeur, les chrétiens se sentirent assez forts pour en appeler directement à la justice impériale; dès 126, Aristide et Quadratus présentèrent à Adrien leur apologie du christianisme. Cet empereur, dont les anciens ont loué la piété[1] et qui a eu pour précepteur le sage Plutarque, paraît avoir professé un éclectisme religieux qui ne rendait pas impossibles des aspirations momentanées plus vives. Il croyait ne devoir pas faire de distinction entre les religions, en confondant dans un même dédain philosophique les partisans de Sérapis, de Jéhovah et de Jésus-Christ, parce que, selon lui, ils n'adoraient qu'une même idole sous différents noms, et que cette divinité unique, dont il ne pouvait se rendre compte, n'existait pas; son Dieu à lui était une abstraction spéculative; il rejetait autant les mythes du polythéisme que la possibilité d'une manifestation divine particulière, comme elle s'était accomplie en Jésus-Christ[2]. A l'heure de sa mort, il révéla, dit-on, tout le vague de ses idées par des vers bizarres adressés à son âme[3]. Cet homme indécis, dont nous ne connaissons peut-être pas tous les combats intérieurs, soutenait tantôt, par raison politique, le culte national[4]; tantôt il voulait recevoir Jésus-Christ au nombre des divinités et faire établir des temples sans statues[5]. Un fait positif, c'est qu'il adressa au proconsul d'Asie un édit pour interdire aux magistrats de condescendre aux

[1] Pausan., *Descript. Græciæ*, l. I, c. 5, § 5, t. I, p. 26.

[2] Voy. dans Flav. Vopisc., *Vita Saturnini*, c. 8, un passage fort obscur, tiré d'un écrit de Phlégon, affranchi d'Adrien. *Scriptt. hist. aug.*, t. II, p. 234.

[3] Æl. Spart., *Adr.*, c. 25; *O. c.*, t. I, p. 27.

[4] *O. c.*, c. 22, p. 23.

[5] Lamprid., *Al. Sev.*, c. 43; *O. c.*, t. I, p. 290.

clameurs de la foule en sévissant contre les chrétiens ; ceux-ci ne devaient être punis que lorsque, régulièrement accusés, ils auraient été convaincus d'avoir agi contre les lois[1]. Il paraît en résulter qu'Adrien ne voulait pas qu'on persécutât les chrétiens uniquement pour le fait de leur foi, mais qu'on les tolérât tacitement, quoique le christianisme ne fût pas encore déclaré religion licite. Les chrétiens des premiers siècles ont eux-mêmes attesté que, s'il y a eu des persécutions sous son règne, elles ont eu lieu contrairement à ses ordres[2]. Antonin et Marc-Aurèle, auxquels Justin présenta ses apologies, se sont également montrés plus tolérants. A coup sûr, le langage modéré de Justin, l'art avec lequel il se rattache à la philosophie, ses appels à l'équité des empereurs et surtout ce qu'il dit de la vie pure et pleine d'amour des chrétiens, ont fait une impression sur ces princes ; la tradition s'est conservée que, par son apologie, il a inspiré à Antonin-le-Pieux de la bienveillance envers les membres de l'Église[3]. Le principe de Marc-Aurèle était de maintenir la religion légale[4] ; il y eut même pendant son règne, de même que sous celui d'Antonin, quelques persécutions locales et passagères[5] ; cependant il voulait, comme Trajan et Adrien, et comme son père, qu'on ne condamnât pas les chrétiens aveuglément, mais qu'on observât les formalités légales, en ne punissant qu'après une procédure régulière

[1] Just. Mart., *Apol.* 1, c. 69, p. 84. — L'original latin de cet édit se trouve chez Rufin, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 9, p. 65.

[2] « ...*Absque præcepto imperatoris.* » Hieron., *De viris ill.*, c. 19, p. 85.

[3] Orose assure que, par son apologie, Justin « *benignum eum erga christianos fecit.* » L. VII, c. 14, p. 491.

[4] *Dig.*, l. XLVIII, tit. 19, l. 30. — Jul. Paul., *Sentent. receptæ*, l. V, tit. 21, § 2.

[5] Euseb., *Hist. eccl.*, l. IV, c. 23, p. 143. — Comp. August., *De civit. Dei*, l. XVIII, c. 52, t. VII, p. 404.

Digitized by Google

ceux qui avoueraient d'avoir pratiqué un culte défendu par les lois[1]. Dans les siècles suivants, on croyait se souvenir dans l'Église d'un édit rendu par l'un ou par l'autre des Antonins, en faveur des chrétiens d'Asie. Ce qui nous est conservé comme texte de cet édit ne paraît pas être authentique; mais, en admettant même qu'il soit d'origine postérieure et supposée, il prouve au moins que les chrétiens avaient conservé le souvenir d'avoir été traités avec plus d'équité par ces deux empereurs philosophes[2]. Tertullien et Lactance se sont rendus les organes de la reconnaissance de l'Église pour les « bons empereurs » qui n'avaient pas sévi contre elle[3].

On sera peut-être étonné de nous voir citer à cet endroit le nom de Caracalla. Mais, malgré les cruautés que sa folle ambition lui a fait commettre, ce prince, nourri de lait chrétien, selon l'expression d'un Père[4], n'a pas été absolument étranger à des sentiments meilleurs. Dans sa jeunesse, il avait montré un esprit doux et juste[5], dont quelques faibles traces reparaissent au milieu des violences dont il a souillé sa vie. Il a élevé un sanctuaire à Apollonius de Thyane[6], et fait cesser les persécutions que, dans les derniers temps de son règne, son père avait ordonnées contre l'Église[7]; nous le verrons même, accessible aux inspirations d'un grand jurisconsulte, s'associer au progrès de l'adoucissement des lois[8].

[1] Euseb., *O. c.*, c. 1, p. 162; — et le fragment de l'apologie de Méliton, l. IV, c. 26, p. 148.

[2] Voir la note 2 à la suite de l'ouvrage.

[3] *« Boni principes Romani. »* Tertull., *Apol.*, c. 5, p. 23; — Lactant., *De mort. persecut.*, c. 3, t. II, p. 187.

[4] Tertull., *Ad Scap.*, c. 4, p. 71.

[5] Æl. Spart., *Carac.*, c. 1; *Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 189.

[6] Dio Cassius, l. 77, c. 18, t. II, p. 415.

[7] Elles ne continuent encore pendant quelque temps qu'en Afrique. Comp. Tertull., *Ad Scap.*, p. 69.

[8] Voy. plus bas. — En revanche, Caracalla fit tuer Papinien.

Digitized by Google

Le besoin de religion qui tourmentait confusément la société païenne et qui donnait lieu à ces contrastes singuliers entre les mœurs et les désirs, s'est manifesté avec le plus de vivacité chez Alexandre Sévère. Cet empereur, d'un sens moral droit et juste, professait un syncrétisme étrange, produit de besoins vagues, de désirs peu clairs; pour mettre fin peut-être à une lutte qui tourmentait son âme, il confondait en un seul système les superstitions étrangères alors en vogue à Rome, la religion nationale et quelques doctrines empruntées au judaïsme et au christianisme[1]. S'il n'a pas eu l'intention de renoncer au culte païen pour l'Évangile, il a été frappé au moins de la sainteté dont Jésus-Christ offre le type, ainsi que de la charité qu'il commande à ses disciples; il a fait placer parmi les bustes qui ornaient son sanctuaire domestique celui de Jésus-Christ qu'il voulait faire recevoir au nombre des dieux romains; il a fait graver sur les murs de son palais et sur d'autres monuments publics ces paroles du Sauveur: «Traitez les hommes de la même manière que vous voudriez vous-mêmes être traités d'eux[2].» Pendant son règne, les chrétiens ont été libres à Rome[3]; le christianisme pénétra dans les familles les plus élevées; nous avons vu plus haut que Quintilius Marcellus, consul avec Alexandre Sévère, avait une femme chrétienne. Lorsqu'un jour des cabaretiers réclamèrent un emplacement public où les chrétiens se réunissaient pour leur culte, l'empereur répondit qu'il vaut mieux d'y adorer Dieu d'une façon quelconque que d'y établir des lieux de débauche[4]. Sous ses successeurs, les

[1] Voy. Heyne, *De Alex. Severo, religiones miscellas probante;* dans ses *Opuscula acad.*, Gœtting., t. VI, p. 169 et suiv.

[2] Lamprid., *Al. Sev.*, c. 29. 43. 51; *Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 278. 290. 296.

[3] *O. c.*, c. 22, p. 272.

[4] *O. c.*, c. 49, p. 294. On a cru, à cause de cela, qu'Alexandre Sévère avait été chrétien; on en a même fait un gnostique. Voy. Jablonski, *Dis-*

Digitized by Google

persécutions reprirent leur cours, et, au milieu de l'anarchie de l'Empire livré à des tyrans éphémères, les progrès de l'influence chrétienne furent peu sensibles. Du temps de Constantin, on se racontait que l'empereur Philippe avait eu l'intention d'embrasser le christianisme[1]; un historien postérieur a même prétendu qu'il a été le premier prince chrétien sur le trône de l'Empire[2]. Dioclétien lui-même, dans les premiers temps de son règne, ne fut pas défavorable au christianisme; il respecta la liberté religieuse dans sa propre famille; son épouse et sa fille étaient chrétiennes; nous avons dit plus haut que peut-être cette circonstance n'a pas été sans influence sur ses sentiments à l'égard de l'Église; sous son gouvernement, les chrétiens arrivèrent aux positions les plus élevées dans l'État, leurs communautés prospérèrent[3], jusqu'à ce que, par un retour aux superstitions païennes et cédant aux suggestions du césar Galère, il se fût décidé à persécuter les chrétiens comme ennemis de l'État et des lois[4].

Les empereurs païens que nous venons de mentionner sont les seuls qui aient fait pénétrer dans la législation un esprit plus humain et plus équitable. Tolérants envers l'Église par des motifs divers et dans une mesure inégale, ils ont subi l'influence de sa charité, et c'est éclairés d'une lumière dont leurs yeux n'ont pas entrevu le centre, qu'ils ont introduit des adoucissements remarquables dans les lois sur l'état des personnes et sur les relations de la société civile. Ils ont été aidés dans l'œuvre de cette réforme par les juris-

sert. de Alex. Severo, christianorum sacris per gnosticos initiato; dans ses *Opuscula*, Leyde 1809, t. IV, p. 38 et suiv.

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VII, c. 34, p. 232.

[2] Oros., l. VII, c. 20, p. 513.

[3] Euseb., l. VIII, c. 1, p. 291.

[4] Euseb., *Vita Const.*, l. II, c. 50. 51, p. 467; — *Hist. eccl.*, l. VIII à X, p. 291 et suiv. — Lactant., *De mort. persecut.*, c. 7 et suiv., t. II, p. 191 et suiv.

consultes qui à leur tour, ne se croyant inspirés que du stoïcisme, ont été sous la puissance secrète des idées chrétiennes. Même, sous des princes de mœurs cruelles, ces hommes éminents ont exercé leur influence; ils ont fait signer à des tyrans des décrets de justice et d'équité. C'est ainsi que le nom de Caracalla, en tête de plusieurs des meilleures lois, s'explique en grande partie par le fait que c'est Ulpien qui les lui a conseillées[1]. Les jurisconsultes avaient reconnu que l'ancien droit strict et formel, qui avait dominé d'une manière absolue sous la République, était plein d'iniquités qu'il convenait de corriger[2]; Trajan disait déjà que les rigueurs n'étaient plus de son siècle[3]. Il est vrai que de bonne heure les progrès du luxe, de la mollesse, de l'égoïsme individuel, avaient produit un relâchement de l'ancienne sévérité romaine[4]; mais ce relâchement n'est pas à confondre avec la propagation d'idées plus équitables, de sentiments moins durs; car ces derniers n'avaient pas leur point de départ dans l'égoïsme tendant à se soustraire aux obligations envers la chose publique, mais dans cette pensée nouvelle exprimée par le jurisconsulte Florentin, qu'il existe entre tous les hommes une parenté naturelle qui doit les porter réciproquement à ne pas se faire du tort[5]. Les droits de la personnalité commencent à se faire jour; Ulpien admet des cas où la jurisprudence doit plutôt tenir compte de la volonté individuelle que de la rigueur du droit civil[6]; on élève au-dessus de ce droit un droit naturel inconnu de

[1] Il ressort du *Digeste*, l. I. tit. 16, l. 4, que c'est sous Caracalla qu'Ulpien a rédigé ses dix livres *De officio proconsulis.*

[2] «.. *Juris iniquitates...*» Caius, l. III, § 25, p. 215.

[3] «...*Nec nostri seculi est.*» A Pline, l. X, ep. 98, t. II, p. 129.

[4] Sous Tibère, Valérius Messalinus a pu dire : «*Multa duritiæ veterum in melius et lætius mutata.*» Tacit., *Ann.*, l. III, c. 34, t. I, p. 153.

[5] *Dig.*, l. I, tit. 1, l. 3.

[6] P. ex. dans les fidéi-commis. Ulp., tit. XXV, § 1, p. 83.

Digitized by Google

l'ancienne civilisation païenne, on écoute même la voix des sentiments et des affections, on tend en un mot vers l'équité. Rien n'est plus remarquable que de voir les jurisconsultes romains introduire dans la législation l'humanité ou ce qu'ils appellent la piété. Ulpien, conseiller d'Alexandre Sévère et un des plus célèbres réformateurs du droit, auquel on a fait, à tort sans doute, le reproche d'avoir haï le christianisme[1], répète souvent qu'il faut interpréter la loi au point de vue de la piété et de l'humanité[2]. De là aussi le précepte de se prononcer, dans les cas douteux, pour la partie faible, en consultant la « raison du désir naturel[3]. » C'était là la coutume d'Antonin qui préférait toujours « l'interprétation la plus humaine » de la loi[4]. Le jurisconsulte Marcellus déclara formellement que, « admettre dans les choses le sens le plus doux, est à la fois le parti le plus juste et le plus sûr[5]. » Un autre progrès ne nous paraît pas moins digne de remarque. L'ancienne législation n'avait connu que le *droit*, elle avait eu pour but de le garantir dans sa plus stricte rigueur, le devoir lui avait été à peu près inconnu. A partir de l'époque qui nous occupe, l'idée de *devoir* trouve peu à peu une place dans les lois; dans les questions de famille par exemple, le juge est invité à prononcer, non plus seulement d'après le droit, mais d'après les exigences de l'affection naturelle; il doit rappeler leurs devoirs à ceux qui, en ne se fondant que sur le droit établi, étaient disposés à les négliger, parce que la loi ne les y forçait pas[6]. C'est un progrès dont on n'a pas

[1] Voy., à la suite de l'ouvrage, la note 3 sur Ulpien.

[2] « *Pietatis intuitu...* » « *Humanitatis intuitu.* » *Dig.*, l. XXXIV, tit. 1, l. 14; l. XL, tit. 4, l. 4.

[3] « *...Desiderii naturalis ratio.* » Paul., *Dig.*, l. L, tit 17, l. 85.

[4] « *... Humanior interpretatio.* » *Dig.*, l. XXVIII, tit. 4, l. 3.

[5] « *In re dubiâ benigniorem interpretationem sequi, non minus iustius est, quàm tutius.* » *Dig.*, lib. L, tit. 17, l. 192. — Voy. aussi Marcien, *Dig.*, l. XLVIII, tit. 9, l. 5.

[6] P. ex. *Dig.*, l. XXV, tit. 3, l. 5.

Digitized by

assez tenu compte, mais qui, à nos yeux, est un grand triomphe de l'humanité sur la dureté antique.

Il nous reste à voir l'application de ces principes nouveaux aux lois qui réglaient la société civile. Dans chaque condition sociale, nous pourrons constater un progrès réalisé, une conquête de l'équité sur l'inflexibilité de l'ancien droit. Ce que nous aurons à dire présentera jusqu'à un certain point un caractère fragmentaire; c'est un inconvénient que nous n'avons pas pu éviter; il est inhérent à la nature même de la chose. L'adoucissement des lois ne s'est fait que successivement et lentement, provoqué souvent par des circonstances accidentelles; il n'est pas complet, il n'est pas le résultat d'un travail d'ensemble, d'une révision scientifique de la législation tout entière; de là des lacunes et des contradictions manifestes et souvent singulièrement étranges, mais qu'il n'entre pas dans notre plan de relever en détail. Nous avons dû nous borner à faire remarquer les traces de l'esprit nouveau, là où nous avons pu les découvrir dans cette période.

§ 2. *Les femmes et le mariage.*

La femme, sans être relevée entièrement comme elle l'avait été dans la société religieuse chrétienne, rentra cependant dans la jouissance de plusieurs droits que l'antiquité lui avait refusés. Ce fut déjà un progrès considérable de voir les jurisconsultes constater eux-mêmes que, dans le droit romain, la condition des femmes était pire que celle des hommes[1]; c'était reconnaître implicitement que cette injuste infériorité réclamait une réhabilitation. Pendant les trois premiers siècles, on fit quelques pas dans cette voie

[1] Papinien : « *In multis juris nostri articulis deterior est conditio feminarum, quàm masculorum.* » *Dig.*, lib. I, tit. 5, l. 9.

réparatrice, surtout par la transformation progressive des idées sur le mariage. Jadis institution purement politique, le mariage dépendait entièrement du représentant de l'État dans la famille, du père; les sentiments d'affection n'y étaient que pour peu de chose, sinon pour rien. Une des premières améliorations fut de le ramener à une liberté plus conforme à la nature. Antonin et Alexandre Sévère, complétant une loi rendue déjà par Auguste, défendent au père d'empêcher sans raison, par le seul caprice de sa volonté, le mariage de ses enfants, ou de refuser de doter sa fille[1]. Dioclétien déclare que le fils ne peut plus être forcé de prendre pour épouse celle que le père veut lui imposer contre son gré; il peut se marier selon son choix, pourvu qu'il obtienne le consentement paternel[2]; de son côté, la fille acquiert le droit de refuser le mariage, si l'époux que le père lui destine est un homme de mœurs indignes[3]. La puissance paternelle sur les filles mariées, le droit de les reprendre quand elles n'étaient pas passées *sous la main* de l'époux, fut successivement aboli. Antonin y apporta une première restriction, quoique sous la forme assez timide d'une prière : afin que de bons mariages ne fussent pas troublés par l'exercice du droit paternel, il voulut qu'on persuadât aux pères de ne pas user de leur pouvoir « d'une manière acerbe[4]. » Dioclétien le supprima complétement ; il accorda au mari le droit de reven-

[1] *Dig.*, l. XXIII, tit. 2, l. 19

[2] « *Nec filium quidem familias invitum ad uxorem ducendam cogi, legum disciplina permittit. Igitur, sicut desideras, observatis juris præceptis, sociare conjugio tuo, quam volueris, non impediris; ita tamen, ut in contrahendis nuptiis, patris tui consensus accedat.* » *Corp. Jur.*, lib. V, tit. 4, l. 12.

[3] « *...Si indignum moribus, vel turpem sponsum ei pater eligat.* » Ulpien, *Dig*, lib. XXIII, tit. 1, l. 12.

[4] « *...Patri persuadeatur ne acerbe patriam potestatem exerceat.* » *Dig.*, l. XLIII, tit. 30, l. 1, § 5.

diquer sa femme, en recourant, en cas de besoin, à l'intervention des magistrats qui devaient se conformer à ses désirs, après avoir consulté ceux de l'épouse[1]. On voit par là qu'on devait aussi tenir compte de la volonté de la femme, et qu'en général le mariage tendait à recevoir une signification plus haute; ce n'est déjà plus une simple union civile dans l'intérêt de l'État, c'est une union plus intime dont l'affection doit être le lien et qui ne doit être conclue qu'après un choix réciproquement libre.

L'ancienne législation refusait à la femme mariée le droit de propriété; tout ce qu'elle apportait dans le mariage revenait à l'époux et après lui aux agnats. Les nouvelles idées qui se répandaient sur le caractère de l'union conjugale, devaient modifier peu à peu ces dispositions si injustes et si humiliantes pour la femme. On introduit pour les cas de divorce ou de mort du mari la restitution de la dot[2]. Sous Marc-Aurèle, les enfants sont admis à la succession de la mère, de préférence aux agnats; cette « nouvelle hérédité » est une double victoire de l'équité sur la loi antique[3]; c'est une victoire remportée à la fois par les droits de la femme et par ceux des enfants; c'est reconnaître que la mère est propriétaire légitime de ce qu'elle avait apporté, et c'est rendre aux enfants un droit que jusqu'ici les agnats leur avaient enlevé. D'autre part et par le même principe, différentes lois, réclamées d'abord par les femmes dans l'intention de se rendre plus indépendantes, limitent la tutelle que les agnats exerçaient sur l'épouse, et laissent à celle-ci la faculté de posséder sa fortune et d'en disposer; il est vrai que, dans la so-

[1] « *Si invita detinetur uxor tua a parentibus suis, interpellatus rector provinciæ, exhibitâ muliere, voluntatem ejus secutus, desiderio tuo medebitur.* » *Corp. Jur.*, l. V, tit. 4, l. 11.

[2] Voy. M. Laboulaye, *Recherches sur la condition civile et politique des femmes*. Paris 1843, p. 40.

[3] « ...*Nova hæreditas*... » *Dig.*, l. XXXVIII, tit 17, l. 1.

Digitized by Google

ciété païenne, les dames romaines abusaient fréquemment de cette liberté nouvelle, mais il n'en est pas moins vrai que le principe en était conforme à l'équité qui se répandait dans le monde. Le droit de tutelle dans l'ancien sens romain finit par disparaître; sous Dioclétien, on n'en rencontre plus que peu de traces; cet empereur fit un pas de plus dans l'émancipation légitime des femmes, en leur accordant le droit d'adoption, réservé jusqu'alors au seul père de famille[1].

Pour raffermir davantage le caractère moral du mariage, les divorces, jusque-là si faciles et si scandaleusement fréquents, sont entourés de difficultés, en même temps qu'on restreint le nombre des cas où ils sont admissibles[2]. Dioclétien ordonne qu'après un divorce il appartienne aux magistrats de désigner l'époux auquel doivent rester les enfants; il est probable qu'on les laissait à celui qui ne s'était pas rendu coupable de la faute dont la dissolution du mariage était la suite[3]. L'adultère est puni avec un redoublement de sévérité; une loi de Caracalla, due sans doute à l'inspiration d'Ulpien, atteint aussi les *maris*, s'ils sont reconnus coupables, et ne leur permet d'accuser leurs femmes qu'à condition d'être eux-mêmes sans reproche; le législateur trouve que c'est le comble de l'iniquité d'exiger de l'épouse seule une chasteté qu'on ne veut pas observer à l'égard d'elle[4]. Toutefois il paraît qu'on ne frappait encore que le crime commis avec des femmes de condition ingénue, avec les

[1] *Corp. Jur.*, l. VIII, tit. 48, l. 5.

[2] M. Laboulaye, *O. c.*, p. 52.

[3] *Corp. Jur.*, l. V, tit. 24, l. 1.

[4] « *Periniquum enim mihi videtur esse, ut pudicitiam vir ab uxore exigat, quam ipse non exhibet; quæ res potest et virum damnare, non ob compensationem mutui criminis, rem inter utrumque componere, vel causam facti tollere.* » Chez August., *De conj. adult.*, l. II, c. 8, t. VI, p. 299; — et dans le *Codex Gregorianus*, l. XIV, tit. 2, l. 1, éd. Hænel, Bonn 1842, 4°, p. 42.

Digitized by Google

épouses d'hommes libres; il restait permis aux maris de fréquenter le *lupanar* ou de vivre avec des esclaves; la loi ne voyait pas encore un adultère dans ce commerce honteux[1]. C'est peut-être dans cette période qu'il faut placer cette association de femmes romaines pour garder la pudeur, dont une inscription trouvée à Rome et d'une date inconnue nous a conservé le souvenir[2]. Enfin le mariage est rendu moins aristocratique que dans la vieille société romaine de la République et des premiers temps de l'Empire. C'est encore Dioclétien qui accomplit sous ce rapport une première réforme. Il permit au maître d'épouser l'esclave qu'il aurait affranchie, et ne maintint les anciennes prohibitions que pour les sénateurs. Cette restriction, renouvelée encore par Constantin, ne tarda pas à être abolie dans la suite, de sorte que nulle dignité ne fut plus un empêchement au mariage légitime avec des femmes affranchies et de mœurs honnêtes[3].

§ 3. *Les enfants en général. — Les enfants pauvres.*

La condition des enfants est également améliorée. Une série de mesures, destinées à restreindre la puissance paternelle, témoignent des progrès du respect pour les droits de la nature, et tendent à substituer à l'ancienne autorité dure et absolue du père une tendresse plus affectueuse, et à la crainte servile des enfants une piété plus reconnaissante et plus vraie. Ces dispositions prouvent qu'on commence à estimer l'homme par cela seul qu'il est homme, et non plus seulement en raison des services qu'il peut rendre comme citoyen.

Le premier pas à faire était de supprimer l'antique et bar-

[1] Comp. Hieron., ep. 77, t. I, p. 459.
[2] *Sodalitas pudicitiæ servandæ*. Chez Orelli, t. I, p. 418, n° 2401.
[3] *Corp Jur.*, l. V, tit. 4, l. 15; tit. 27, l. 1.

Digitized by Google

bare droit de vie et de mort ; il disparut de bonne heure, mais l'on ne saurait préciser l'époque où il fut pour la première fois légalement contesté[1]. Déjà sous Auguste, un père qui avait tué son fils fut à son tour tué par la foule indignée[2]. Le fait que Trajan força un père d'émanciper son fils qu'il avait maltraité, « contrairement à la piété,» paraît prouver que de son temps le pouvoir paternel n'était plus reconnu dans toute son ancienne étendue[3]. Adrien punit de la déportation dans une île un père pour avoir tué son fils, coupable d'adultère, attendu, dit-il, qu'il a agi plutôt d'après le droit des brigands que d'après celui d'un père[4]. Le jurisconsulte Marcien ajouta à cette sentence l'observation empreinte d'un esprit profondément différent de celui du droit antique, que la puissance paternelle doit consister dans la piété, et non pas dans la cruauté[5]. C'est du temps d'Alexandre Sévère que le droit de vie et de mort est définitivement supprimé ; cet empereur ordonna que si des enfants coupables méconnaissent l'autorité du père, en refusant de se soumettre à ses remontrances, il doit recourir à un moyen plus rigoureux, « en les déférant aux tribunaux[6]. »

[1] Comp. M. Troplong, p. 259. — M. Wallon, t. III, p. 471.

[2] Voy. ci-dessus p. 60.

[3] « ...*quem male contra pietatem afficiebat...*» *Dig.*, l. XXXVII, tit. 12, l. 5.

[4] «...*quòd latronis magis quam patris jure eum interfecit.*» *Dig.*, l. XLVIII, tit. 9, l. 5. — M. Wallon (*l. c.*) pense qu'il y a là une exception qui semble prouver que le droit de tuer était encore reconnu, et que ce père n'a été puni que pour avoir tué, non pas comme père, mais comme brigand. Mais quelle différence y aurait-il entre ces deux modes de tuer ? Il nous semble plutôt que le législateur a voulu dire que ce père a été puni pour avoir agi envers son fils, plutôt comme brigand que comme père; cela ressort surtout de la remarque ajoutée par Marcien.

[5] «*Nam patria potestas in pietate debet, non in atrocitate consistere.*» *L. c.*

[6] «...*acrius remedium...*» *Dig.*, l. XLVIII, tit. 8, l. 2. Loi d'Al. Sévère,

L'avortement ainsi que l'exposition éveillèrent également l'attention des législateurs. Tandis que les lois et les philosophes anciens avaient approuvé hautement ces moyens de se débarrasser d'enfants faibles ou gênants, le jurisconsulte Paul n'y vit que des meurtres commis par des gens sans miséricorde[1]. Cependant il n'y a pas encore de pénalité contre les parents coupables de ces crimes, si communs pendant toute la durée de l'Empire; on n'y oppose que des empêchements qui, dans l'état des mœurs d'alors, devaient être peu efficaces. Ceux qui recueillaient et élevaient les enfants exposés avaient, d'après les anciennes lois, le droit de les garder comme esclaves, et ceux-ci, s'ils voulaient recouvrer leur liberté, devaient la racheter à prix d'argent. Trajan refuse cette compensation aux personnes qui recueillaient les enfants exposés; par respect pour la liberté naturelle de l'homme, il déclare ces derniers libres de droit[2]. Alexandre Sévère accorde au père d'un enfant exposé la faculté de le réclamer plus tard, sauf à dédommager de ses frais la personne qui l'avait nourri[3]. Caracalla lui-même s'associe aux mesures destinées à enlever à la puissance paternelle ce qu'elle avait d'exorbitant; il déclare « honteux et illicite » le trafic d'enfants nés libres; il punit le créancier qui les prend à titre de gage, et, bien que la loi ne parle pas du père qui les donne, il est probable qu'il y eut aussi un châtiment pour lui[4]. Les défenses de vendre ou d'engager des enfants, sous

227. *Corp. Jur.*, l. VIII, tit. 47, l. 3. — Du temps du jurisconsulte Paul, le droit de tuer est déjà aboli; il en parle comme n'existant plus: « ...*quos et occidere* licebat. » *Dig.*, lib. XXIII, tit. 2, l. 11.

[1] « *Necare videtur non tantum is qui partum perfocat, sed et is qui publicis locis* misericordiæ causà *exponit*, quam ipse non habet. » *Dig.*, l. XXV, tit. 3, l. 4.

[2] Plin., l. X, ep. 71 et 72, t. II, p. 114. 115.

[3] 224. *Corp. Jur.*, l. VIII, tit. 52, l. 1.

[4] *Corp. Jur.*, l. VII, tit. 16, l. 1. — *Dig.*, l. XX, tit. 3, l. 5.

Digitized by Google

des prétextes quelconques, furent renouvelées par Dioclétien[1].

On fit des efforts remarquables pour limiter l'autorité paternelle par le devoir, en la ramenant ainsi à un caractère plus pur et plus vrai. Si le père a le droit d'exiger de son fils le respect et la soumission, il lui doit en retour la nourriture, l'éducation, les soins qu'exige sa faiblesse, en un mot « la piété. » Antonin et Septime Sévère rappellent aux parents ces obligations que des mœurs et des lois contraires à la nature avaient seules pu faire oublier; le second de ces empereurs déclare qu'il y a des devoirs réciproques: « Si tu rends à ton père ce qui lui est dû, il ne doit pas te dénier la piété paternelle, » et si le père s'y refuse, c'est aux magistrats à l'y obliger[2]. Ce *devoir* paternel, inséparable du respect des droits des enfants, pénètre de plus en plus dans la loi. Dès que l'enfant arrive à la majorité, la loi qui jadis le retenait, même quand il se mariait, sous la puissance du père, le prend désormais sous sa protection et lui garantit ses droits naturels. Cicéron déjà n'avait pas pu s'empêcher de trouver que la loi Voconia, rendue uniquement dans l'intérêt des hommes, était dure et pleine d'injustice pour les femmes, et il avait demandé: pourquoi la femme ne posséderait-elle pas des biens, pourquoi la fille n'hériterait-elle pas de son père[3]? Cependant il fallut un temps encore assez long, jusqu'à ce que le droit de succession fût reconnu à la fille mariée et sortie de la maison du père; ce n'est qu'au deuxième siècle qu'on déclara héritiers légitimes les enfants qui n'étaient plus sous la puissance paternelle[4]. En outre, on restreignit le

[1] *Corp. Jur.*, l. IV, tit. 43, l. 1.

[2] Loi d'Antonin, 161; — de Septime Sévère, 197: *« Si patrem tuum officio debito promerueris, paternam pietatem tibi non denegabit... » Corp. Jur.*, l. V, tit. 25, l. 3 et 4.

[3] *« ...in mulieres plena est injuriæ... Cur enim pecuniam non habeat mulier?... » De rep.*, l. III, c. 7, ed. Lemaire, 301.

[4] M. Laboulaye, *O. c.* plus haut, p. 28 et suiv.

Digitized by Google

droit d'exhérédation, on le soumit à plus de formalités, dans l'intention évidente de ne pas en encourager l'exercice; si la fille surtout était oubliée dans le testament du père, la loi lui assura une part de la succession[1]. Pour remédier à la rigueur de la loi, d'après laquelle le fils non émancipé appartenait au père avec tous ses biens, Auguste et surtout Nerva et Trajan ordonnèrent que les biens qu'il pourrait acquérir dans la carrière militaire fussent à lui seul pendant toute la durée de son service; Marc-Aurèle ajouta qu'ils lui resteraient aussi après sa retraite[2].

Mais là ne se borna pas la réforme de la loi. Si les législateurs s'intéressèrent aux enfants et leur assurèrent leurs droits naturels, ils firent encore un autre progrès, non moins digne de remarque. Dans l'ancien ordre des choses, l'enfant émancipé n'avait plus aucun devoir envers son père; il n'en avait surtout aucun envers sa mère; si le père devenait pauvre ou infirme, l'enfant resté en sa puissance avait seul la charge de le nourrir; lui, de son côté, n'était tenu à rien vis-à-vis de l'enfant émancipé. Ulpien, pénétré de l'idée que ces rapports légaux d'émancipation et d'être en puissance ne sont que des rapports factices, et qu'émancipé ou non on reste toujours l'enfant de son père, veut que les devoirs demeurent invariablement les mêmes. Il va plus loin; on avait demandé si les enfants étaient aussi tenus de nourrir leur mère; il répond que cette question est décidée tout simplement par l'équité et par la *charité*. Cet avis du grand jurisconsulte fut converti en loi[3]. Antonin avait déjà déclaré qu'il

[1] *Instit.*, l. II, tit. 13. — M. Laboulaye, p. 19. 20.

[2] M. Troplong, p. 264.

[3] « *Et magis puto, etiamsi non sunt liberi in potestate, alendos a parentibus, et vice mutuà alere parentes debere..,* » « *Et magis est, ut utrubique se judex interponat quorundam necessitatibus facilius succursurus, quorundam ægritudini; et quum ex* æquitate *hæc res descendat*

est juste que les enfants secourent leurs parents dans la nécessité[1]; Valérien et Dioclétien prescrivirent aux magistrats de forcer, en cas de besoin, les fils à rendre à leurs mères « la révérence qui leur est due, » et de venger sévèrement « la piété outragée[2]. » Tout cela prouve abondamment que l'on reconnaît de plus en plus l'union plus intime entre tous les membres de la famille, et que celle-ci n'est plus considérée uniquement comme une institution politique. La voix de l'affection naturelle se fait entendre; le devoir prend place à côté du droit; l'autorité paternelle subsiste, mais elle n'est plus une tyrannie arbitraire; à la dépendance servile où se trouvaient les enfants sous les anciennes lois, se substitue peu à peu la dépendance plus vraie et plus douce de l'amour mutuel et de la reconnaissance: progrès considérables, dus à l'influence d'un esprit nouveau.

Avant de passer outre, nous devons faire mention de quelques mesures prises spécialement dans l'intérêt des enfants pauvres. Il ne suffisait pas d'opposer quelques obstacles à la coutume de se débarrasser de ses enfants par l'exposition ou par le meurtre; beaucoup de parents, pour justifier leur barbarie, alléguaient le prétexte de leur pauvreté, de l'insuffisance de leur fortune pour nourrir une famille. Il fallait prendre les enfants pauvres sous une protection particulière, en leur fournissant des moyens de subsistance. C'est là que nous rencontrons le premier exemple de bienfaisance publique dans la société païenne; ce n'est pas encore une mesure générale prescrite par une loi, c'est un effort encore incomplet et imparfait, mais c'est au moins une preuve d'un

caritateque *sanguinis, singulorum desideria perpendere judicem oportet.» Dig.*, lib. XXV, tit. 3, l. 5.

[1] *« Parentum necessitatibus liberos succurrere justum est.» Corp. Jur.*, lib. V, tit. 25, l. 1 et 2.

[2] *«...reverentiam debitam exhibere matri... Læsa pietas...»* Valérien, 259. *Corp. Jur.*, l. VIII, tit. 47, l. 4 et 5.

progrès de plus des sentiments d'humanité inspirés à quelques hommes d'élite par l'esprit nouveau qui se répandait dans le monde. L'initiative est prise par les quelques princes vertueux qui ont occupé le trône impérial; elle est suivie par un petit nombre de particuliers, peut-être aussi par les magistrats de quelques villes. Nerva fut le premier qui étendit sa sollicitude aux enfants de parents pauvres, en ordonnant de les faire nourrir aux frais publics dans toutes les villes de l'Italie[1]. Des médailles de reconnaissance témoignèrent de la gratitude des populations pour ce bienfait impérial[2]. Trajan consacra des sommes considérables au développement de cette institution, si utile dans la misère générale des provinces et de Rome[3]. Dans la capitale, il fit nourrir 5000 enfants pauvres[4]; dans la plupart des villes de l'Italie, en Afrique même, il établit dans le même but des fondations alimentaires, dont le souvenir s'est perpétué par des médailles commémoratives[5]. Différents monuments, retrouvés depuis un siècle en Italie, nous révèlent la manière dont ces institutions de secours étaient organisées. Il suffira d'un seul exemple; nous choisirons celui de la ville de Véléia, dans le domaine de l'ancienne Placentia. Trajan prêta aux habitants de cette localité, qui avaient besoin d'argent pour l'exploitation de leurs terres, des capitaux pour

[1] Aurel. Victor, *Epit.*, c. 12, p. 171.

[2] Une médaille du troisième consulat de Nerva, au 97 après J. C., le représente étendant la main droite sur un garçon et une petite fille. Eckhel, P. II, vol. VI, p. 408.

[3] Dio Cassius, l. 68, c. 5, t. II, p. 307.

[4] Plin., *Paneg.*, c. 28, t. II. p. 168.

[5] Une médaille de l'an 103 le représente étendant sa droite vers une femme avec deux petits enfants. Eckhel, P. II, vol. VI, p. 424. Il y a, de son règne, de nombreuses médailles avec l'inscription *alimenta Italiæ.* Une inscription trouvée à Ameria atteste la reconnaissance envers Trajan, des *pueri puellæque Ulpiani.* Orelli, t. II, p. 81, nº 3363.

Digitized by Google

lesquels ils lui hypothéquèrent leurs propriétés, ou plutôt, pour lesquels ils s'engagèrent à payer des rentes destinées à l'entretien des enfants pauvres; le total des rentes à payer annuellement fut fixé à 52,000 sesterces, c'est-à-dire à environ 9600 fr. Cette somme devait être employée ainsi qu'il suit: 245 garçons nés en mariage légitime devaient obtenir par mois, chacun 16 sesterces (à peu près 35 fr. par an); 34 filles, également légitimes, chacune 12 sesterces (à peu près 26 fr. par an); des secours moindres étaient fixés pour 2 enfants naturels. Un appendice à l'acte de fondation institue un revenu de 3600 sesterces (660 fr.) pour 18 garçons et une fille légitimes[1]. On voit que le plus grand nombre de ces *enfants alimentaires* étaient des garçons; l'empereur, en s'occupant de leur sort, avait en même temps un but politique; il voulait se préparer des serviteurs fidèles, en s'attachant les jeunes gens par la reconnaissance[2]. L'exemple de Trajan trouva des imitateurs; plus haut nous avons vu Pline doter d'une fondation semblable sa ville natale de Côme, à laquelle il céda un bien dont les revenus annuels de 3000 sesterces (à peu près 550 fr.) devaient être répartis entre des enfants pauvres[3]. A Terracine, une dame riche, Cælia Macrina, fonda une institution alimentaire pour cent enfants

[1] C'est une table en bronze, d'une très-grande dimension. Elle fut trouvée en 1747, à 18 milles de Piacenza, et publiée d'abord par Muratori, *Exemplar tabulæ Trajanæ pro pueris et puellis aliment. reipubl. Velleiatium in Italià institutis.* Flor. 1749, fol.; puis par Wolf, *Von einer milden Stiftung Trajan's.* Berl. 1808, 4°. — Une seconde table en bronze de ce genre a été trouvée, en 1832, près de Bénévent; elle est conçue dans le même style que celle de Véléia; c'est une obligation à Trajan faite par les *Ligures Bæbiani.* (Publiée par Henzen, *Tabula alim. Bæbianorum*, Rome 1845.)

[2] Plin., *Paneg.*, c. 26 et 28, t. II, p. 166. 168.

[3] Plin., l. I, ep. 8; l. VIII, ep. 18, t. I, p. 13. 236; et l'inscrip. citée plus haut, p. 384.

de la campagne[1]. Ces établissements avaient une administration spéciale, chargée de percevoir les revenus et de les distribuer; les *procurateurs alimentaires* étaient sans doute les mêmes que ceux qui présidaient aux distributions de blé faites au peuple[2]. Il résulte d'une loi d'Adrien, confirmée par Alexandre Sévère, que les secours étaient fournis aux garçons généralement jusqu'à leur dix-huitième année, et aux filles jusqu'à la quatorzième[3]. Adrien augmenta les fonds consacrés par Trajan à ces œuvres libérales[4]. Conservées sous les Antonins[5], elles furent augmentées de fondations plus spécialement destinées aux jeunes filles, peut-être pour les préserver du danger de se perdre pour cause de misère. Antonin en établit une en l'honneur de son épouse Faustine[6]; Marc-Aurèle, à l'occasion du mariage de sa fille avec Lucius Vérus, créa un certain nombre d'*enfants alimentaires* des deux sexes[7]; le même empereur voulut honorer la mémoire de son épouse Faustine, malgré les déréglements de cette princesse frivole, par une fondation pour des jeunes filles, semblable à celle d'Adrien[8]. Des médailles nombreuses, ainsi qu'un charmant bas-relief du palais Albani, ont perpétué le souvenir des libéralités d'Antonin et de son fils adoptif[9].

[1] Henzen, *O. c.*, p. 17.

[2] Cela paraît résulter d'une inscription en l'honneur de L. Casurius, appelé *pecuniæ alimentariæ defensor et curator annonæ populo præbitæ.* Orelli, t. II, p. 196, nº 3908.

[3] *Dig.*, l. XXXIV, tit. I, l. 14.

[4] Spartianus, *Vita Hadr.*, c. 7; *Scriptt. h. aug.*, t. I, p. 9.

[5] Voy. les médailles et inscript. de reconnaissance, chez Eckhel, P. II, vol. VII, p. 40; — et chez Orelli, t. II, p. 81, nºs 3364 à 3366.

[6] Capitol., *Ant. Pius.*, c. 8; *Scriptt. h. a.*, t. I, p. 43.

[7] Capitol., *M. Aur.*, c. 7; *l. c.*, p. 55.

[8] *O. c.*, c. 26, p. 73.

[9] Eckhel, P. II, vol. VII, p. 22. 26. 40. Le bas-relief représente la *diva Faustina junior*, vers laquelle s'avance une procession de jeunes filles; l'impératrice tient en sa main un vase, duquel elle semble verser

Digitized by Google

Alexandre Sévère imita leur exemple par la création de garçons et de jeunes filles alimentaires en l'honneur de Julia Mammæa, sa mère[1]. Ces institutions, si généreuses et si nécessaires, ne tardèrent pas à tomber en décadence; les fonds publics ne servant plus qu'aux débauches ou à l'ambition des tyrans qui se disputent le trône[2], personne ne songe plus à créer des fondations bienfaisantes; celles qui existent périssent dans le désordre universel; durant une série d'années, les propriétaires des terres engagées ne paient pas les rentes à l'administration des secours, de sorte que, pendant tout ce temps, les enfants pauvres restent dans l'abandon; Pertinax, étranger à tous les sentiments de miséricorde et ne voulant pas forcer les débiteurs à payer les sommes arriérées, préfère sacrifier l'institution tout entière, et finit par la supprimer[3]. Elle périt, après avoir fourni à une partie de la population les moyens de se préserver de la misère et de la honte; cependant, quand même elle eût subsisté, elle n'eût pas empêché les progrès effrayants de l'appauvrissement général; pour cela, il eût fallu plus que des aliments mensuels distribués à un certain nombre d'enfants pauvres; il eût fallu rendre au travail la dignité dont la civilisation antique l'avait dépouillé. Or, l'idée de la réhabilitation du travail fut une des dernières qui eussent pénétré dans la société romaine; on fit quelque chose pour améliorer le sort des esclaves, nous en parlerons ci-dessous, mais on ne fit encore rien pour relever le travail libre. Quoi qu'il en soit,

des bienfaits dans le sein de la première des jeunes filles. Zoëga, *Li bassirilievi antichi di Roma*, t. I, p. 154.

[1]Lamprid., *Alex. Sev.*, c. 57; *in Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 301.

[2]P. ex. par Commode : « *Luxuriæ sumptibus ærarium minuerat.* » Lamprid., *Comm.*, c. 16; *in O. c.*, t. I, p. 115.

[3]« *Alimentaria etiam compendia, quæ novem annorum ex instituto Traiani debebantur, obduratâ verecundiâ sustulit.* » J. Capit., *Pertin.*, c. 9; *Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 126.

les institutions alimentaires sont restées pour les empereurs qui en ont été les auteurs et les protecteurs un de leurs plus beaux titres de gloire. Dans notre conviction, les sentiments qui ont porté ces princes à s'occuper des pauvres et surtout à tourner leur sollicitude du côté de l'enfance abandonnée, sont une preuve frappante de l'action exercée par l'esprit de charité propagé par le christianisme.

§ 5. *Les esclaves.*

L'esclavage était trop conforme à l'esprit et aux mœurs du paganisme, pour tomber de prime abord devant le souffle mystérieux et doux des idées évangéliques. Nous l'avons vu subsister même dans la société chrétienne avec une persistance qui ne cédait que lentement aux préceptes de la charité. Cependant, dans la société païenne elle-même, cette charité exerça son action réformatrice sur la condition des esclaves; nous avons dit comment elle s'est fait sentir dans les théories et dans la conduite des philosophes; il reste à montrer comment elle a rendu plus humaines et plus équitables envers les esclaves, les lois qui jusque-là n'avaient eu pour eux que des rigueurs méprisantes. L'esclavage lui-même est maintenu, le droit de propriété du maître sur son serviteur est encore loin d'être abrogé, mais l'idée se fait jour que l'esclave, au lieu d'être une chose ou un instrument sans volonté, est un homme comme son maître. Caïus part encore du fait que la principale division du droit des personnes repose sur la distinction des hommes en libres et en serfs[1], mais les empereurs philosophes et les jurisconsultes plus humains tendent à adoucir la dureté de ce fait. Ce mouvement commence à partir de Trajan; il devient plus pro-

[1] *Dig.*, l. I, tit. 5, l. 3.

Digitized by Google

noncé sous Adrien, malgré les emportements de ce prince[1]; il se continue sous les Antonins et surtout sous Alexandre Sévère, le plus bienveillant des empereurs envers les esclaves; au milieu des siens, il voulait être, selon la coutume antique, un père de famille plutôt aimé que craint[2]. Son conseiller Ulpien fut le premier à inscrire dans le droit le grand principe que tous les hommes naissent égaux et libres, et que l'esclavage n'est pas conforme au droit naturel[3]. Frappé de tout ce qu'il y a de triste dans le sort des esclaves, il dit même que la servitude est presque comparable à la mort[4]. Un autre jurisconsulte, Florentin, reconnut également qu'elle est contraire à la nature, qu'elle n'est qu'une « constitution du droit des gens[5]. »

Partant de ces idées, on commence par apporter des restrictions au droit absolu des maîtres. Antonin, tout en faisant encore la concession que leur pouvoir sur les esclaves doit rester intact, cherche cependant à mettre une borne à leur trop grande rigueur, parce que, dit-il, il leur importe à eux-mêmes qu'on ne refuse pas le secours aux opprimés qui se plaignent d'être maltraités[6]. Il est vrai qu'il se fonde ici sur un motif égoïste, il en appelle à l'intérêt personnel

[1] Æl. Spart., *Hadr.*, c. 25; *Scriptt. h. a.*, t. I, p. 26.

[2] Lamprid., *Al. Sev.*, c. 37; *O. c.*, t. I, p. 284.

[3] « *Jure naturali omnes liberi nascuntur; quod attinet ad* jus civile, *servi pro nullis habentur; non tamen et* jure naturali, *quia, quod ad jus naturale attinet, omnes homines æquales sunt. Jure gentium servitus invasit.* » *Dig.*, l. I, tit. I, l. 4; l. L, tit. 17, l. 32.

[4] « *Servitutem mortalitati fere comparamus.* » *Dig.*, lib. I, tit. 17, l. 209.

[5] « *...contra naturam... constitutio juris gentium.* » *Dig.*, l. I, tit. 5, l. 4.

[6] Il restreint la « *major asperitas* » des maîtres, parce qu'il leur importe à eux-mêmes, « *ne auxilium contra sævitiam, vel famem, vel intolerabilem injuriam, denegetur his, qui juste deprecantur.* » *Dig.*, l. I, tit. 6, l. 1.

Digitized by Google

des maîtres, d'autant mieux servis de leurs esclaves qu'ils les traiteront mieux; mais, de son temps, au milieu d'une société livrée à l'égoïsme, il ne pouvait s'élever à des considérations plus hautes, il devait parler à des païens un langage qui fût compris d'eux, pourvu que son but fût atteint d'améliorer le sort de la classe servile[1]. D'ailleurs Adrien avait pris des mesures plus directes pour arriver à cette fin. Il avait enlevé aux maîtres le droit de vie et de mort, en ordonnant de déférer aux tribunaux le meurtre d'un esclave et de le punir comme homicide[2]. Cette loi fut confirmée par Antonin[3], et on finit par inscrire dans la législation le principe général que quiconque tue un homme, de quelque condition qu'il soit, se rend coupable de meurtre[4]. La coutume d'exposer les esclaves malades et vieux, qui n'était qu'un autre genre d'homicide, avait été défendue déjà par Claude; cet empereur avait déclaré que les esclaves exposés et revenant à la santé devaient être réputés libres[5]. Les mauvais traitements furent défendus; Adrien, après les avoir déconseillés aux maîtres dans leur propre intérêt, punit ceux qui restaient sourds à ses exhortations impériales. Il exila une matrone, pour avoir tourmenté ses servantes pour les causes les plus futiles[6]. Septime Sévère note d'infamie l'homme condamné pour des injures envers son esclave[7]; parmi ces injures, on ne tarda pas à compter l'obligation imposée à un serviteur de se livrer à des occupations indignes de ses

[1] Caius allègue une raison pareille pour l'adoucissement du sort des esclaves : « *Male enim nostro jure uti non debemus; qua ratione et prodigis interdicitur bonorum suorum administratio.* » L. I, § 53, p. 25.

[2] Æl. Spart., *Hadr.*, c. 18, *in Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 20.

[3] *Dig.*, l. I, tit. 6, l. 1 et 2.

[4] *Dig.*, l. XLVIII, tit. 8, l. 1, § 2.

[5] Sueton., *Claud.*, c. 25, p. 238. — *Dig.*, l. XL, tit. 8, l. 2.

[6] *Dig.*, l. I, tit. 6, l. 2.

[7] En 208. *Corp. Jur.*, l. II, tit. 12, l. 10.

talents ou de ses connaissances; on défendit d'employer des esclaves instruits à des travaux qui n'exigeaient pas un esprit cultivé[1]. Si on achetait un esclave sous de certaines conditions, il était contraire à l'ancienne idée de l'esclavage de tenir compte de ces engagements vis-à-vis d'êtres privés de volonté; désormais la loi force le maître de les observer, et accomplit ainsi un grand pas vers un meilleur ordre de choses[2].

Si, malgré ces défenses, le maître maltraite ses esclaves ou viole les engagements contractés avec eux, la loi prend ces derniers sous sa protection. Déjà du temps de Sénèque, la coutume s'introduit qu'ils peuvent chercher un asile auprès des statues des dieux[3]; Antonin sanctionne ce droit et ordonne de ne plus renvoyer à leurs maîtres des esclaves qui se seraient réfugiés dans un lieu consacré[4]. On leur accorde même le droit de porter devant les magistrats leurs plaintes contre les excès de leurs maîtres. Sous Néron déjà, le préfet de la ville était chargé de connaître des injures envers eux[5]; plus tard ils peuvent même, dans certains cas et par l'intermédiaire d'un défenseur, se porter parties civiles contre leurs maîtres, comme par exemple quand ils les accusent d'avoir violé une promesse ou un contrat dont ils attendaient leur liberté[6]. Antonin ajouta à ces dispositions l'ordre donné aux magistrats de ne plus renvoyer à leurs maîtres les esclaves qui auraient été les victimes d'un traitement barbare et injurieux[7]. Le complément de cette me-

[1] *Dig.*, l. VII, tit. I, l. 15, § 1. — Voy. M. Wallon, t. III, p. 62.

[2] Voy. p. ex. *Corp. Jur.*, l. IV, tit. 56, l. 2.

[3] Seneca, *De clem.*, l. I, c. 18, t. II, p. 26.

[4] *Dig.*, l. I, tit. 6, l. 2; tit. 12, l. 1.

[5] Seneca, *De benef.*, l. III, c. 22, t. II, p. 190. — Comp. *Dig.*, l. I, tit. 12, l. 1; et l. XIII, tit. 7, l. 24, § 3.

[6] Voy. M. Wallon, t. III, p. 66.

[7] «...*infami injuriâ affectos.*» *Dig.*, l. I, tit. 6, l. 1 et 2.

Digitized by Google

sure fut la loi de Marc-Aurèle, forçant les maîtres de porter à leur tour leurs griefs devant les tribunaux, c'est-à-dire leur défendant de se faire justice eux-mêmes[1].

La législation posant ainsi quelques barrières à la dureté et à l'arbitraire des maîtres, essaya aussi de faire prévaloir le respect de la nature humaine, en empêchant l'homme libre d'abuser de l'esclave pour ses amusements féroces ou pour ses passions détestables. Ce ne furent encore que des efforts timides et suivis de peu d'effet; mais si les mœurs païennes y résistent longtemps avec une opiniâtreté qui nous étonne, il faut d'autant plus reconnaître l'humanité et la force morale de ceux qui tentaient de s'y opposer. Après la licence effrénée du temps de Tibère et de Néron, on fit quelques tentatives pour arrêter l'influence immorale des jeux de la scène; Trajan crut pouvoir décréter la suppression des pantomimes et de leurs représentations impudiques[2]; mais le succès ne répondit pas à ses intentions : la passion du peuple était indomptable. Même les empereurs les plus sages et les plus vertueux n'eurent pas assez d'autorité pour empêcher les Romains de se pervertir en courant aux théâtres. Selon le témoignage de Marc-Aurèle, son père Antonin, s'il faisait donner des spectacles, ne songeait pas à recueillir les éloges de la foule, mais croyait remplir *un devoir*[3] de sa position; Marc-Aurèle lui-même dut se borner à diminuer les salaires des histrions[4]. Il en fut de même des gladiateurs. Une loi, du temps de Néron sans doute, avait déjà défendu aux maîtres de livrer leurs esclaves aux combats des bêtes, sans la sentence d'un juge[5]; Adrien dé-

[1] *Dig.*, l. XLVIII, tit. 2, l. 5.

[2] «*Effeminatas artes, et indecora seculo studia.*» Plin., *Paneg.*, c. 46, t. II, p. 185.

[3] Cap. 1, § 16, p. 8.

[4] Jul. Capit., *M. Aur.*, c. 11, *in Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 59.

[5] La loi Petronia. *Dig.*, l. XLVIII, tit. 8, l. 11, § 2.

Digitized by Google

fendit, sous la même réserve, de les vendre aux lanistes et aux *lenones*[1]. Marc-Aurèle voulut qu'on ne vendît pas même dans ce but les esclaves criminels, et qu'on punît à la fois le vendeur et l'acheteur[2]. Ne pouvant pas abolir ces jeux, qui lui paraissaient être une vanité frivole, il fit quelques efforts pour modérer la passion du peuple : il diminua les sommes consacrées à l'entretien des gladiateurs, et essaya de substituer aux luttes sanglantes qui ne se terminaient que par la mort des combattants, de simples jeux d'escrime, pareils à ceux des athlètes de l'ancienne Grèce[3]. Ces tentatives de réforme, bien faibles et bien imparfaites, sont bornées aux règnes que nous venons d'indiquer ; la fureur du peuple s'oppose encore longtemps à l'abolition des jeux du cirque, et les tyrans qui se succédaient rapidement pendant la plus grande partie du troisième siècle, avaient trop d'intérêt à flatter les goûts de la foule pour songer à désarmer les gladiateurs dont les troupes devenaient souvent leurs auxiliaires.

L'horrible abus commis avec les jeunes garçons résista également aux faibles efforts tentés pour l'extirper. Il y avait, il est vrai, des lois contre ceux qui se servaient d'hommes libres contre leur gré ; frappés jadis d'une amende considérable, les criminels étaient plus tard punis de mort[4] ; toutefois on ne fit encore rien pour garantir les esclaves contre la bestialité de leurs maîtres. Les empereurs n'osèrent pas sévir énergiquement contre un vice si commun à Rome ;

[1] «...*causâ non præstitutâ* » Æl. Spart., *Hadr.*, c. 18 ; *Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 20.

[2] Il ajoute : « *sine judicio.* » Ce n'est que par jugement public qu'un esclave criminel devait pouvoir être condamné au cirque. *Dig.*, l. XVIII, tit. 1, l. 42 ; l. XLVIII, tit. 8, l. 11.

[3] Jul. Capit., *M. Aur.*, c. 11 ; *Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 59. — Dio Cassius, l. 71, c. 29, t. I, p. 346.

[4] Voy. le *Comment.* de Godefr. au *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 7, l. 3.

Domitien fut presque le seul qui appliquât la loi Scantinia à quelques personnages de l'ordre des chevaliers et de celui des sénateurs[1]. Antonin et Marc-Aurèle eurent assez de vertu pour ne pas pratiquer eux-mêmes ce genre de débauche, mais pas assez de courage pour l'attaquer[2]. Alexandre Sévère eut un moment l'intention de supprimer les maisons publiques habitées par des *scorta virilia*, mais il fut retenu par la considération de l'insuffisance de ce remède[3]; plus tard, lorsque Philippe essaya de mettre fin à ce désordre, le plus honteux des temps antiques, il le fit avec une timidité qui prouve combien la puissance du vice était grande et l'opinion publique pervertie; il se borna à de simples conseils; aussi, au dire de son biographe, le mal ne fut-il pas extirpé[4].

Jusqu'ici nous avons tâché de réunir les faits qui témoignent des efforts tentés par les législateurs pour empêcher le maître, l'homme libre, d'abuser de son esclave et de le maltraiter. Nous avons à signaler encore un autre progrès de l'humanité, dans la manière de considérer l'esclave lui-même pour le relever de plus en plus à ses propres yeux. Nous avons déjà fait observer qu'on lui accorda le droit de porter devant les juges ses plaintes contre un maître barbare; à ce droit, on en ajouta d'autres qui rapprochèrent peu à peu sa condition de celle d'un membre de la société civile, d'une personne. Jusque-là les esclaves, n'ayant pas cette qualité de personnes, n'étaient pas admis à prêter serment; appelés comme témoins, ils étaient soumis à la tor-

[1] Sueton., *Domit.*, c. 8, p. 381.

[2] M. Aur., c. 1, § 16, p. 8.

[3] « *Habuit in animo, ut exoletos vetaret, quod postea Philippus fecit : sed veritus est, ne prohibens, publicum dedecus in privatas cupiditates converteret; cum homines illicita magis poscant, prohibitaque furore persequantur.* » Lamprid., *Al. Sev.*, c. 24; *Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 274.

[4] Aurel. Victor, *De Cæsaribus*, c. 28, p. 124.

ture. Cet usage fut modifié par Adrien qui, dans des cas déterminés, voulut qu'on reçût leur témoignage, en leur reconnaissant ainsi, dans une certaine mesure, un des droits de l'homme libre[1]. On leur garantit en outre la propriété de leur pécule et la faculté de s'en servir pour leur libération; aux esclaves publics on permit de disposer par testament de la moitié de leur bien[2]. On leur accorda le droit de famille, en défendant au maître de séparer les enfants de leur père, le mari de sa femme[3]. Ils peuvent même élever des pierres funéraires à leurs parents, esclaves comme eux; quelquefois un maître plus humain va jusqu'à leur réserver une place dans les tombeaux de sa propre famille[4]. L'affranchissement surtout est rendu plus facile[5]; jadis on naissait esclave; désormais, conformément à une loi d'Antonin, l'enfant conçu pendant l'état de liberté de la mère, mais né esclave, doit être considéré comme libre[6]. L'effet des testaments affranchissant des serviteurs est entouré de plus de garanties; les promesses ne peuvent plus être éludées; dans les cas douteux, on prend l'habitude de se prononcer en faveur de l'affranchissement, en éclairant ce qui est obscur « par la lumière de l'humanité[7]. » Si dans un testament ou dans l'acte de vente d'un esclave à un autre maître se trouve une condition spéciale de libération, elle doit être interprétée toujours dans un sens favorable à la liberté; c'est surtout Alexandre Sévère qui rend à cet égard plusieurs lois protectrices[8]. Une

[1] Æl. Spart., *Hadr.*, c. 18; *Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 20. — Aussi Dioclétien, *Dig.*, l. XLVIII, tit. 18, l. 1, §§ 1 et 2.

[2] Ulpian., *Fragm.*, tit. 20, § 16, p. 61.

[3] M. Wallon, t. III, p. 57 et suiv.

[4] Voy. les inscriptions citées par M. Wallon, t. III, p. 478 et suiv.

[5] M. Wallon, t. III, p. 67 et suiv.

[6] *Corp. Jur.*, l. IX, tit. 47, l. 4.

[7] « ...*humanitatis intuitu* » *Dig.*, l. XL, tit. 4, l. 4.

[8] *Corp. Jur.*, l. IV, tit. 57. — M. Wallon, t. III, p. 75 et suiv.

Digitized by Google

fois obtenue, la liberté est irrévocable; un affranchi ne peut plus retomber en servitude; on déclare nulles toutes les réserves qui pourraient être mises à sa manumission, on lui garantit la jouissance pleine et entière des droits civils, surtout de celui de posséder des biens et d'en disposer en toute liberté[1]. Enfin la liberté de l'homme libre lui-même est plus énergiquement protégée; Alexandre Sévère et Dioclétien diminuent le nombre des cas où l'on pouvait de droit être réduit en servitude; des peines rigoureuses sont dictées contre ceux qui volent des hommes, pour les vendre comme esclaves[2]. Ainsi, la liberté mieux protégée, l'affranchissement favorisé, le sort des esclaves adouci, la puissance des maîtres limitée, tels sont, dans cette direction, les progrès accomplis sous les empereurs païens par l'influence des idées de justice et d'humanité, qui tendaient à transformer les lois et l'esprit général de la société civile.

CHAPITRE V.

PROGRÈS DE L'ADOUCISSEMENT DES LOIS PENDANT LA PÉRIODE CHRÉTIENNE DE L'EMPIRE.

§ 1. *Les empereurs jusqu'à Théodose.*

De même que nous n'avons pas cru pouvoir attribuer l'adoucissement des idées morales chez les philosophes à une élaboration progressive des anciens systèmes, de même aussi nous ne pouvons pas voir dans l'adoucissement des

[1] Voy. Salvian., *Adv. avar.*, l. III, c. 7, p. 273. — M. Wallon, t. III, p. 80 et suiv.

[2] *Corp. Jur.*, l. III, tit. 15, l. 2. — M. Wallon, t. III, p. 53 et suiv.

Digitized by Google

lois, pendant la période païenne, un simple progrès naturel de la législation elle-même; il est évidemment l'effet d'une autre cause. La rigueur inflexible des principes antiques, qui subordonnaient tout à l'État et au citoyen, et qui, pour ce dernier, ne connaissaient que le droit strict, ne contenait pas les germes d'un semblable progrès; il a fallu substituer à ces principes d'un dur égoïsme d'autres qui, par un travail lent et secret, se sont mêlés aux lois anciennes et les ont adoucies, en y introduisant des motifs de droit naturel et d'humanité. Ce que les philosophes, venus après l'établissement du christianisme, ont entrevu et enseigné, pénètre peu à peu dans les faits; les mœurs, il est vrai, résistent encore, mais la législation, en progrès sur les mœurs, commence à respecter la personnalité humaine et à l'entourer d'une garantie tutélaire; un esprit nouveau plane sur la société civile dont les bases sont insensiblement transformées. Cette influence sur les lois romaines s'interrompt à partir d'Alexandre Sévère; elle est entravée de mille manières par les guerres, les séditions, les désordres, le despotisme des usurpateurs, la décadence générale de l'Empire. Sous les tyrans, la loi n'a plus d'autorité, la jurisprudence est sans force; si quelques légistes, fidèles aux traditions meilleures, réclament en faveur du droit et de la loi, ils s'attirent la haine des empereurs qui leur imposent silence en les envoyant en exil ou à la mort[1]. Ce n'est qu'à la fin du troisième siècle, qu'après avoir subi l'empire des sentiments nouveaux, Dioclétien reprend l'œuvre réparatrice; il se rattache aux Antonins et à Alexandre Sévère, et prépare la grande ère du quatrième siècle. A partir de cette époque, sous les empereurs chrétiens, le progrès devient plus manifeste et plus général; il se fait avec la conscience des principes qui le do-

[1] « ...*Causidici sublati, jurisconsulti relegati aut necati.* » Lactant., *De mort. persecut.*, c. 22, t. II, p. 213.

minent; ce n'est plus une influence mystérieuse à laquelle on obéit sans s'en rendre compte, c'est le dessein réel et sincère de mettre les lois civiles en harmonie avec les principes du christianisme; ce n'est plus l'action contestée, quoique irrésistible d'une religion persécutée ou à peine tolérée, c'est l'Église victorieuse accomplissant son œuvre bienfaisante, la conseillant par ses ministres, communiquant aux chefs de l'Empire ses désirs et son esprit par l'organe de ses évêques. On a pensé que les changements dans la législation civile, à partir des empereurs chrétiens, ne doivent pas être attribués à l'influence de la charité; car, a-t-on dit, il y a encore dans cette période trop de despotisme et d'intolérance, trop d'arbitraire et de cruauté, pour qu'on puisse admettre une réalisation de l'amour prescrit par Jésus-Christ à ses disciples; ce sont d'autres causes qui ont concouru à la modification des lois, c'est la translation du siége de l'Empire à Constantinople, c'est le raffermissement de l'autorité impériale, c'est la concentration de tout pouvoir entre les mains d'un seul[1]. Mais les effets que nous attribuons à la charité[2] ne sauraient être ramenés à ces dernières causes; celles-ci ont eu pour la législation des conséquences d'un autre genre. Et, de plus, n'oublions pas que la charité est un principe qui ne peut faire ses progrès que lentement; sentiment libre et personnel, elle ne peut conquérir le monde qu'à mesure qu'elle pénètre dans les cœurs; elle n'agit pas par la force, elle est une vertu tranquille et douce qui ne remporte ses victoires pacifiques que par la persuasion. Il ne faut donc pas s'en étonner si elle n'a pas immédiatement produit tous ses résultats; mais il ne faut pas non plus contester son influence. Elle a eu à soutenir une lutte de plu-

[1] Meysenbug, *De christ. relig. vi et effectu in jus civile*, p. 10.

[2] Comp. de Rhœr., *De effectu relig. christ. in jurisprud. Rom.*, p. 32 et 106.

sieurs siècles contre l'esprit païen, trop conforme aux tendances naturelles de l'homme, pour ne pas persister encore longtemps dans les mœurs de la société devenue chrétienne de nom. Ce serait fermer les yeux à l'évidence des faits, que de nier l'intention des empereurs chrétiens de faire concorder les lois avec la charité et le respect enseignés par Jésus-Christ; il est vrai qu'ils n'ont pas tardé à confondre, dans certaines circonstances, le citoyen avec le chrétien, tout comme dans l'ancien ordre des choses on avait confondu l'homme avec le citoyen; mais cette idée d'un âge, où deux principes ont été en lutte, n'a pas empêché l'esprit évangélique de pénétrer de plus en plus avant dans la société civile et d'en modifier profondément les éléments organiques.

Ce que nous venons de dire sur l'intention des empereurs chrétiens de mettre la législation en harmonie avec la morale nouvelle, est prouvé clairement par l'exemple de celui même qui le premier a porté le christianisme sur le trône. Il mérite, sous ce rapport, de fixer un instant nos regards. Déjà avant sa conversion, Constantin donna des preuves de sentiments plus équitables. Il était adonné au syncrétisme néoplatonicien de son temps, reconnaissant un seul Dieu suprême diversement manifesté aux hommes et adoré sous différents noms[1]. Ces dispositions plus pieuses, quoique encore très-vagues, et peut-être l'influence de sa mère Hélène, ainsi que celle de Lactance, auquel, vers 312 sans doute, il confia l'éducation de son fils[2], le firent pencher de bonne heure vers les idées et les préceptes moraux du christianisme. Pour mettre fin aux persécutions, il voulut, conformément à ses tendances syncrétistes, réaliser un système

[1] Comp. Euseb., *Vita Const.*, l. 1, c. 27, p. 421. — *Paneg. incerti*, c. 26; *in Opp. Plinii*, t. II, p. 337; — Eumenius, *Paneg.*, c. 21, *l. c.*, p. 309.

[2] Hieron, *De viris ill.*, c. 80, p. 166.

Digitized by Google

de liberté religieuse absolue; dès 312, il exempta les ministres du culte chrétien des charges municipales, en leur accordant le même privilége dont jouissaient les prêtres du paganisme[1]; l'année suivante, il publia à Milan, conjointement avec Licinius, son édit célèbre accordant la liberté de conscience aux chrétiens ainsi qu'aux partisans de tous les autres cultes[2]. Vers la même époque, il autorise l'affranchissement des esclaves dans les églises[3]; en 321, il permet de faire des legs aux maisons religieuses[4], envoie des secours considérables au clergé africain[5], et prescrit la célébration générale du dimanche[6]. Il est vrai qu'à la même époque il observe encore les rites païens[7], mais ses faveurs accordées à l'Église détournent de lui les défenseurs des anciens cultes nationaux; ceux-ci s'attachent à Licinius, tandis que les chrétiens se tournent vers Constantin, de sorte que la lutte entre les deux compétiteurs à l'Empire finit par devenir une lutte entre le paganisme et le christianisme. Licinius vaincu, Constantin se déclare ouvertement et définitivement pour l'Église. Encore après sa conversion, sa politique lui commande de respecter les immunités des prêtres païens[8]; il tient même à conserver le titre de souverain pontife[9]; mais, s'il laisse aux païens la liberté reli-

[1] Euseb., *Hist. eccl.*, l. X, c. 7, p. 394. Cette loi fut confirmée en 313 et en 319. *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. 2, l. 1 et 2.

[2] Chez Euseb., *Hist. eccl.*, l. X, c. 5, p. 388, il n'y a que le commencement de cet édit. Le texte complet se trouve chez Lactant., *De morte persecut.*, c. 48, t. II, p. 244.

[3] Voy. ci-dessus p. 247.

[4] *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. 2, l. 4.

[5] Euseb., *Hist. eccl.*, l. X, c. 6, p. 393.

[6] *Corp. Jur.*, l. III, tit. 12, l. 3.

[7] Zosim., l. II, c. 29, p. 94. Voy. aussi les lois de 319 et de 321, *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 16, l. 1 et 2; l. XVI, tit. 10, l. 1.

[8] *Cod. Theod.*, l. XII, tit. 1, l. 21 (335); — et tit. 5, l. 2 (337).

[9] Il a encore ce titre et ces insignes sur plusieurs médailles et inscrip-

Digitized by Google

gieuse, il combat avec énergie leurs rites immoraux; il fait démolir en Égypte et en Phénicie les temples consacrés à un culte impudique, et disperser par des soldats les prêtres infâmes qui les desservaient[1].

Devenu chrétien, Constantin se proposa de rendre la législation plus conforme au christianisme; ses biographes l'assurent formellement, et nous ne tarderons pas à en voir la confirmation par les faits[2]. Ses efforts se portèrent principalement sur le droit des personnes; il essaya de briser le joug que la législation païenne, quoique adoucie déjà, faisait peser encore sur certaines classes. Dans ses mesures, on croit reconnaître l'influence des principes d'équité, d'égalité naturelle et de protection due aux opprimés, que Lactance avait exposés avec tant de chaleur et de clarté dans ses *Institutions divines*. Si l'empereur n'a pas pu tout renouveler, c'est que l'esprit encore vivace de la société antique lui opposait une résistance opiniâtre; on aurait tort de s'attendre de sa part à un code nouveau, le temps n'était pas venu de soumettre tout l'héritage des lois romaines à une révision complète et fondamentale; fils de son temps, il a fait ce qu'il lui a été possible de faire; il a même préparé des réformes plus grandes, en donnant aux évêques le droit de protéger les faibles et de prononcer comme arbitres dans les contestations civiles; il a placé ainsi, à côté de la jurisprudence laïque, un moyen très-utile alors de la corriger et de la faire avancer de plus en plus dans la voix de l'équité chré-

tions. Voy. Mionnet, *De la rareté et du prix des médailles romaines*. Paris 1827, t. II, p. 226; — Orelli, t. II, p. 231, n° 4074.

[1] Euseb., *Vita Const.*, l. III, c. 55 et 58; l. IV, c. 25, p. 512. 514. 537.

[2] « Νόμους ἐκ παλαιῶν ἐπὶ τὸ ὁσιώτερον, μεταβάλλων ἀνενεοῦτο. » *O. c.*, l. IV, c. 26, p. 537. — « *Novæ leges regendis moribus et frangendis vitiis constitutæ.* » Nazarius, *Paneg. Const.*, c. 38; *in Opp. Plinii*, t. II, p. 361.

tienne[1]. Sous ses successeurs, le progrès continue; chacun apporte son contingent à la transformation des lois civiles. Le mouvement n'est arrêté un instant que sous Julien-l'Apostat. Toutefois cet empereur subit à son tour l'influence de la religion qu'il combattait. Chrétien jusqu'à l'âge de vingt ans, il conserva quelques réminiscences des préceptes moraux du christianisme; malgré sa haine pour l'Église, il ne put déraciner de son cœur les germes que sa première éducation y avait déposés. Il savait qu'il y a une parenté originelle entre tous les hommes[2], et que la liberté comme la servitude extérieures n'ont aucune importance si l'état de l'âme n'y correspond pas[3]; il en déduisait le devoir d'exercer la bienveillance envers tout le monde, d'être charitable envers les pauvres, de secourir les ennemis, « quoique ce soit contraire à l'opinion générale, » de traiter même avec modération les prisonniers; la justice, dit-il, n'exclut pas l'humanité; il vaut mieux être bon envers des criminels pour pouvoir l'être aussi envers des hommes injustement condamnés, plutôt que d'être dur envers des innocents, sous le prétexte qu'on ne peut pas toujours les discerner des coupables, et que ceux-ci ne méritent point de miséricorde[4].

[1] Comp. M. Troplong, p. 115 et suiv. On admet généralement que c'est Constantin déjà qui a donné une sanction légale aux sentences arbitrales prononcées par les évêques dans les affaires civiles. Comp. Euseb., *Vita Const.*, l. IV, c. 27, p. 539; et Sozom., *Hist. eccl.*, l. I, c. 9. Toutefois on ne connaît pas de plus ancienne loi à ce sujet que celle d'Honorius, de 408; *Corp. Jur.*, l. I, tit. 4, l. 8. Godefroy, t. VI, p. 339, a prouvé l'inauthenticité d'une prétendue loi de Constantin *De episcopali judicio*. Cela n'empêche pas d'attribuer à Constantin la première origine d'un fait qui ne fut que plus tard converti en loi. En 398, on accorde le privilége de prononcer comme arbitres aux patriarches des juifs (*Cod. Theod.*, l. II, tit. 1, l. 10). Il n'est pas probable que le privilége ait été accordé aux juifs avant de l'avoir été aux chrétiens.

[2] *Fragm. orat., in Opp.*, p. 534.

[3] *Or. 4, ad imperitos canes, i. e. Cynicos; in Opp.*, p. 366.

[4] *Fragm. orat*; *in Opp.*, p. 533. 537.

Voyant avec un regret amer que les chrétiens étaient plus humains que les adorateurs des anciens dieux, et que cette charité ainsi que la pureté de leur vie étaient leurs moyens de propagande les plus efficaces, il voulait, dans ses vains efforts de restaurer le polythéisme, que les prêtres païens imitassent l'exemple des « impies Galiléens;» c'est ainsi qu'il recommanda au grand-prêtre de la Galatie, de faire établir dans toutes les villes des hospices pour y recevoir les pauvres, païens ou non, parce que, dit-il, il est honteux pour nous que nos indigents soient nourris par la philanthropie chrétienne; il lui envoya à cet effet 30,000 mesures de blé et 6000 de vin, pour être distribuées aux pauvres; il ordonna même que les habitants des campagnes apportassent en offrandes les prémices de leurs fruits, à l'imitation des oblations et des collectes dans les églises[1]. Pour les voyageurs pauvres, il introduisit l'usage de ces certificats par lesquels les chrétiens entretenaient l'union fraternelle et se recommandaient les étrangers[2]. Enfin, comme si le paganisme eût pu suffire à la régénération morale des hommes, il prescrivit aux prêtres de faire, comme les prédicateurs chrétiens, des exhortations au peuple, et de se distinguer eux-mêmes par une vie décente et austère, fuyant les distractions cruelles ou licencieuses : chose remarquable, un des devoirs des pontifes païens était de présider aux spectacles, et Julien demande qu'ils s'abstiennent de paraître au théâtre ou au cirque[3]. C'étaient là des tentatives frappées d'impuissance; il était impossible de communiquer au paganisme un esprit contraire à sa nature; pour pratiquer la charité, il fallait plus que des considérations philosophiques ou le désir

[1] Ep. 49, p. 89.

[2] Sozom., *Hist. eccl.*, l. V, c. 16, p. 618. — Greg. Nazianz., *Or.* 1 *invectiva adv. Jul.*, t. I, p. 102.

[3] Ep. 49, *l. c.*

jaloux d'imiter une secte détestée; et, pour prêcher une vie sainte et pure, il fallait un principe qui ne se trouvait ni dans la morale des sages, ni dans les fables des dieux. D'ailleurs, mal secondé par les conseillers de la réaction païenne, opposés à toute concession à l'esprit nouveau, Julien ne donna aucune loi conforme à ses belles maximes morales; « parmi les nombreuses constitutions émanées de lui, il n'en est pas une seule qui s'associe au mouvement d'émancipation du droit naturel et de l'équité [1]. » Aussi son œuvre périt-elle avec lui, les idées nouvelles avaient dépassé le paganisme, il était incompatible avec elles, les générations lui échappaient de jour en jour davantage pour se réunir autour de la croix du Christ.

Sous les successeurs de Julien, le progrès dans la législation reprit son cours. Les empereurs, jusqu'à la fin de l'Empire d'Occident, continuent d'appliquer l'esprit chrétien aux lois et aux relations sociales, en complétant et en étendant ce qui avait été commencé par Constantin. Mais, placés aux confins de deux civilisations, ils subissent les nécessités de cette position difficile; tantôt on les voit avancer avec une hardiesse qui étonne, tantôt ils paraissent reculer et défaire en partie l'œuvre de Constantin et de ses prédécesseurs. La lutte entre l'esprit chrétien et l'esprit païen est pleine de chances et de péripéties; le premier ne l'emporte que lentement sur le second; celui-ci ne cède qu'avec peine le terrain sur lequel il avait régné depuis tant de siècles, et laisse encore longtemps des traces dans les codes comme dans les mœurs. Valentinien III, par une constitution de 426, donna force de loi aux écrits des jurisconsultes du troisième siècle; quoique la plupart de ces hommes éminents aient été des premiers à introduire l'humanité dans la législation

[1] M. Troplong, p. 127. — Voy. aussi l'article chronologique de Godefroy, *Cod. Theod.*, t. I, p. LXII.

Digitized by Google

et à ramener le droit strict au droit naturel, ce fut là un anachronisme; au lieu d'un progrès, ce fut un pas rétrograde[1]. La théologie des premiers siècles n'a réduit en système ni la morale chrétienne, ni le dogme; on a souvent été frappé de cette absence d'un travail méthodique sur la doctrine de l'Église, quoiqu'elle s'explique par des circonstances très-naturelles; il en est de même de la jurisprudence; personne alors ne songeait à une refonte de toutes les lois, conformément à une théorie sociale éclairée à la lumière du christianisme; il n'y avait pas encore une science chrétienne et philosophique du droit. Le code qui porte le nom de Théodose, n'est lui-même qu'une compilation de lois et de décisions des empereurs chrétiens, rendus souvent pour des cas spéciaux; ce n'est pas une création faite d'un seul jet, dominée par un principe unique; c'est un recueil plein de lacunes, dans lequel l'ancien droit païen forme encore un mélange singulier avec l'équité et la charité chrétiennes. C'est à ce code que nous croyons devoir nous arrêter; sa rédaction a précédé de peu d'années la chute de l'Empire d'Occident[2]; à partir de cette époque, une nouvelle société se forme, et l'on voit commencer le grand travail de fusion entre les éléments romain, chrétien et germanique, d'où est sortie la civilisation moderne.

Après ces considérations générales, il est temps de voir les applications de l'esprit chrétien à la législation romaine pendant la période chrétienne de l'Empire. Nous suivrons la même marche que pour la période païenne.

§ 2. *Les femmes. — Le mariage.*

Les dispositions des empereurs concernant les femmes ne sont pas nombreuses, mais elles sont empreintes d'un

[1] *Cod. Theod.*, l. I, tit. 4, l. 1.
[2] Il a été recueilli de 429 à 438.

Digitized by Google

caractère de justice, qui prouve un progrès très-sensible du respect de la femme. Ce n'est pas une tendance à une émancipation illégitime et contraire à la nature, c'est l'effet du sentiment de la dignité humaine dans un sexe jadis méprisé pour sa faiblesse, et placé par l'Évangile aussi haut que les hommes. Constantin, brisant les restes de l'ancienne tutelle, déclara majeures à dix-huit ans les femmes de mœurs irréprochables et d'un esprit cultivé; il leur reconnut les mêmes droits qu'aux hommes de régir leurs biens, sauf celui d'aliéner sans autorisation leurs terres [1]. En même temps, par un respect délicat pour la pudeur des femmes, il défendit de les citer elles-mêmes en justice, et ne voulut pas qu'elles fussent présentes aux délibérations des hommes [2]. Aux mères, il accorda le droit de participer, conjointement avec les agnats, à la succession de leurs enfants morts avant elles; jusque-là cette succession avait appartenu aux agnats seuls [3]. Les successeurs de Constantin, Valens, en 369, et Valentinien III, en 426, complétèrent successivement cette disposition, mais sans arriver encore eux-mêmes à l'équité parfaite; le dernier pas ne fut franchi que par Justinien [4]. Quant au droit de la mère d'exercer la tutelle sur ses enfants, la législation chrétienne n'arrive qu'avec lenteur à le reconnaître; longtemps elle reste attachée à la tradition du droit romain, qui considérait la tutèle comme un office viril, dépassant les forces des femmes [5]. Théodose-le-Grand est le premier qui, en 390, accorde à la mère un certain droit de tutelle; il le lui assure, à défaut de tuteur légitime, et à con-

[1] En 321. *Corp. Jur.*, l. II, tit. 35, l. 2, § 1.

[2] En 312 et en 316. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 48, l. 1; l. II, tit. 13, l. 21.

[3] *Cod. Theod.*, lib. V, tit. 1, l. 1; et *Corp. Jur.*, lib. VI, tit. 58, *de legitimis hæredibus.*

[4] *Cod. Theod.*, l. V, tit. 1, l. 2 et suiv. — Comp. M. Troplong, p. 337 et suiv.

[5] Loi d'Alex. Sévère, 224. *Corp. Jur.*, lib. V, tit. 35.

dition pour elle d'être majeure et de prendre l'engagement de ne pas se remarier; cette condition était alors sage et juste : l'empereur ne voulut pas priver la veuve de la liberté de convoler en secondes noces, mais, en le faisant, elle devait renoncer à la tutelle des enfants de son premier lit, parce que, si elle devient mère de nouveau, il est à craindre qu'elle ne compromette leurs intérêts[1].

Dans une autre direction, la loi fait des progrès plus rapides et plus énergiques pour garantir le respect de la femme : c'est dans les dispositions nombreuses destinées à mettre un frein aux excès de la passion de l'homme. Même dans la société convertie au christianisme, la violence de cette passion domine encore les mœurs; elle retarde la suppression des *lupanars;* ils subsistent dans l'Empire chrétien[2]. Les empereurs ne parviennent pas à les faire disparaître; mais ils font de généreux efforts pour arracher des mains des *lenones* les malheureuses femmes dont ils exploitaient la misère ou la honte. En 343, Constance leur défend de vendre leurs esclaves chrétiennes, si ce n'est à des maîtres chrétiens[3]; il veut empêcher ainsi qu'elles ne tombent de nouveau dans des mains infâmes; en même temps, il espère qu'achetées par des chrétiens, elles seront relevées et sauvées par l'amour de Jésus-Christ. Par cette même loi, il autorise les prêtres, et en général tous les chrétiens, à racheter, même de force, toutes les femmes chrétiennes qu'on voulait livrer à la prostitution. Plus tard, cette mesure fut généralisée et rendue plus efficace; on interdit aux propriétaires de mauvais lieux d'imposer « la nécessité de pécher, » tant à leurs servantes qu'à leurs propres filles; sur la plainte de celles-ci, portée devant l'évêque ou devant le juge, elles

[1] *Corp. Jur.*, l. V, tit. 35, l. 2.
[2] Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 23, t. I, p. 498.
[3] *Cod. Theod.*, l. XV, tit 8, l. 1.

doivent être affranchies « de leur misère, » et si leur maître veut les retenir de force, il doit subir un châtiment rigoureux[1]. Nulle femme chrétienne, libre ou esclave, ne doit être forcée de servir comme *meretrix* ou sur la scène; si c'est une esclave, elle est, sur sa demande, immédiatement affranchie[2]. Enfin, en 439, Théodose II supprime définitivement la profession de *leno* à Constantinople; celui qui se livrera encore à la prostitution des femmes d'une condition quelconque, sera battu de verges et chassé de la ville. Par cette mesure, l'empereur priva le fisc d'un revenu considérable; mais un homme généreux, le préfet du prétoire Florentius, s'était offert à compenser de sa propre fortune la perte éprouvée par le trésor public[3]. Malheureusement ni la loi de Théodose ni la charité de Florentius n'ont eu des suites; la profession ainsi que l'impôt subsistent toujours.

Le rapt qui, dans la société païenne, n'était puni que si la personne enlevée le réclamait, et qui en ce cas était plutôt considéré comme un vol fait au père que comme une injure à la jeune fille, est désormais puni de mort, sans que la loi s'arrête à demander l'assentiment de la partie outragée. Il est vrai que les lois de Constance et de Jovien qui prononcent cette peine n'ont en vue que les vierges consacrées à Dieu et les veuves, c'est-à-dire sans doute les diaconesses[4]; mais c'est en cela même qu'on doit reconnaître une

[1] « *Lenones patres et dominos, qui suis filiis vel ancillis peccandi necessitatem imponunt, nec jure frui dominii, nec tanti criminis patimur libertate gaudere... Sed ancillis filiabusque, si velint, conductisve pro paupertate personis, quas sors damnavit humilior,... liceat... omni miseriarum necessitate absolvi.* » Loi de Théodose II, 428 : *Cod. Theod.*, l. XV, tit. 8, l. 2; aussi dans *Corp. Jur.*, l. I, tit. 4, l. 12; l. XI, tit. 40, l. 6.

[2] Loi de Léon I. *Corp. Jur.*, tit. 4, l. 14.

[3] *Novell. Theod. II*, tit. 18.

[4] *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 25, l. 1 et 2.

Digitized by Google

preuve de respect pour la dignité et la liberté de la femme. Ces vierges et ces veuves se vouaient librement à Dieu, elles n'étaient plus alors sous la puissance protectrice d'un père ; la loi païenne les aurait par conséquent abandonnées ; la loi chrétienne, au contraire, les prend sous sa sauvegarde et leur assure la tranquille jouissance de l'état qu'elles préféraient à la vie dans le monde.

La même protection suit les femmes dans les rapports conjugaux. C'est ici que la législation subit les changements les plus considérables ; ils ont tous pour but de relever la sainteté du mariage en en raffermissant les liens ; les grands principes des docteurs de l'Église sont inscrits dans le code, et en transformant le mariage et la famille, ils préparent la transformation de la société tout entière[1]. La vieille loi Papia Poppæa, base de la législation romaine sous ce rapport, est successivement abolie. Elle privait du droit d'hérédité et frappait d'amendes les célibataires et les maris sans enfants ; Constantin abroge cette mesure contraire à la nature, « qui punissait comme un crime ce qui doit être considéré comme un malheur digne de compassion ; » il rend au mariage la liberté par laquelle seule il peut devenir une union intime et sainte ; il reconnaît à chacun, homme ou femme, le droit de vivre selon son choix ; il place définitivement les affections et les goûts individuels au-dessus de l'intérêt despotique de l'État, et accomplit ainsi une des plus grandes victoires de l'esprit nouveau sur l'égoïsme de l'ancien monde[2]. D'un autre côté, il est vrai, la liberté du mariage paraît restreinte par les empêchements pour cause de parenté, multipliés par la loi chrétienne ; mais c'était une restriction sa-

[1] Voy. de Rhœr, *De effectu relig. christ. in jurisprud. Rom.*, p. 223 et suiv.

[2] En 320. *Cod. Theod.*, l. VIII, tit. 16, l. 1. — Euseb., *Vita Const.*, l. IV, c. 26, p. 538.

Digitized by

lutaire, destinée à resserrer davantage les liens de la famille, en purifiant l'amour que les membres ont les uns pour les autres. Les prohibitions, fixées déjà par l'ancienne législation romaine, étaient généralement tombées en désuétude; du temps de Constantin, un immense désordre régnait dans la société païenne; la licence des siècles antérieurs avait pour ainsi dire désorganisé la famille et enlevé au mariage tout son sens moral[1]. En 339, Constance remit en vigueur l'ancienne loi qui défendait, sous peine de mort, le mariage entre l'oncle et la nièce[2]; bientôt après il défendit celui avec la veuve d'un frère, ou avec une sœur de la première femme[3]; Théodose-le-Grand interdit même l'union entre cousins et cousines[4]. Les enfants nés de pareils mariages étaient considérés comme illégitimes, les unions elles-mêmes punies comme incestueuses[5]; cependant, malgré cette rigueur des lois, les mœurs paraissent y avoir opposé longtemps une résistance difficile à vaincre.

Dans le mariage lui-même, la loi, tout en maintenant la soumission de la femme, introduisit l'égalité civile des deux époux; elle prescrivit au mari, comme devoir sacré, la fidélité dont jadis il était dispensé à l'égard de sa femme. Pour établir l'égalité, Théodose II abrogea en 410 les anciennes dispositions qui mesuraient l'étendue des dons entre époux sur le nombre des enfants. Il voulut que, sous ce rapport, le mari et la femme fussent parfaitement libres de suivre

[1] Comp. M. Troplong, p. 197 et suiv.

[2] *Cod. Theod.*, l. III, tit. 12, l. 1.

[3] En 335. *L. c.*, l. 2.

[4] «*Etiam patrueles fratres et consobrinos vetuit inter se conjugii convenire nomine, et severissimam pœnam statuit, si quis temerare ausus esset fratrum pia pignora.*» Ambr., ep. 60, § 8, t. II, p. 1019.

[5] Voy. aussi les lois d'Arcadius, 396, et de Théodose II, 415. *Cod. Theod.*, l. III, tit. 12, l. 3 et 4.

l'impulsion naturelle de leur affection, certain que ce serait un moyen plus sûr de favoriser le mariage que toutes les prescriptions des lois Julia et Poppæa[1]. Les mesures prises pour faire régner la fidélité entre les époux furent nombreuses et sévères. Qu'on se rappelle l'état dissolu de la société païenne, l'indulgence de la loi pour le désordre des mœurs, sa facilité pour le concubinat, et l'on comprendra la nécessité d'une intervention énergique des empereurs chrétiens. Constantin commença, dès 320, par rappeler le peuple à l'observation de l'ancienne loi défendant à l'homme marié d'avoir une concubine[2]; peu d'années après il porta des peines sévères contre l'adultère, qui devait être traité désormais comme un des péchés les plus graves, comme un crime public, sans droit d'appel et puni de mort; les gens de la profession la plus vile devaient être seuls exclus du droit de se plaindre[3]. Non content de sévir contre l'adultère, Constantin voulut aussi atteindre le concubinat de l'homme non marié, et faire cesser ces unions illégitimes si fréquentes dans les derniers siècles de la société romaine. Nous avons vu ci-dessus l'action vigoureuse de la loi contre la prostitution publique; elle lutte avec la même énergie contre les relations que les mœurs avaient autorisées sous le nom de mariages injustes, et qui n'étaient que des concubinages en apparence moins scandaleux. Ne pouvant pas les abolir tout d'un coup, Constantin songea à les convertir en des mariages légaux, en déclarant légitimes les enfants naturels dont les parents consentiraient à se marier[4]; à celui

[1] *Cod. Theod.*, l. VIII, tit. 17, l. 2. — Dans une loi de 428, Théodose II dit qu'il a rendu celle de 410 : « *ut matrimoniis auxilium impartiret.* » L. V, tit. 1, l. 9.

[2] *Corp. Jur.*, l. V, tit. 26, l. 1.

[3] C'est un « *facinus atrocissimum, scelus immane.* » 326. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 7, l. 1, et les suiv.

[4] *Corp. Jur.*, l. V, tit. 27, l. 5.

qui avait une concubine, il défendit de faire en sa faveur des donations ou des legs, afin de l'engager à l'épouser s'il avait réellement de l'affection pour elle[1]; d'un autre côté, il déclara infâmes les personnages exerçant des fonctions ou revêtus de dignités, qui vivaient dans des unions illégitimes[2]. Mais ces lois se heurtèrent à leur tour contre la puissance des mœurs[3]. Les efforts des successeurs de Constantin pour briser cette résistance et pour faire renoncer les hommes de toutes les classes à une vie réprouvée par le christianisme, ne furent pas couronnés de succès; il y eut même des empereurs qui, pour des motifs divers et en partie personnels, se relâchèrent de la sévérité prescrite par Constantin. Valentinien I accorda aux enfants naturels et à leurs mères le droit de recueillir ce que le père leur léguerait par testament; sur les instances du païen Libanius, ce retour à une indulgence peu chrétienne fut aussi sanctionné par Valens[4]. Valentinien III voulut revenir à la loi de Constantin, mais Théodose II ne l'accepta qu'avec la concession faite par Valentinien I[5]; il déclara même que le père aurait le droit d'admettre ses enfants naturels au nombre de ses héritiers légitimes[6]. C'est ainsi qu'on essaie tantôt de sauver la sainteté de l'union conjugale en sacrifiant les enfants illégitimes, et tantôt on refuse de punir ceux-ci pour la faute du père et on tolère le scandale du concubinage; c'est moins aux législateurs que nous devons en faire un reproche, qu'aux mœurs qui affaiblissaient la sage austérité de la loi.

Il en fut à peu près de même du divorce. Nous avons vu, dans notre premier livre, combien on abusait dans la société

[1] *Cod. Theod.*, l. IV, tit. 6, l. 1.
[2] *Corp. Jur.*, l. V, tit. 27, l. 5.
[3] Comp. M. Troplong, p. 248 et suiv.
[4] *Cod. Theod.*, l. IV, tit. 6, l. 1.
[5] *L. c.*, l. 2.
[6] En 443. *Corp. Jur.*, l. V, tit. 27, l. 3.

Digitized by Google

païenne en décadence, de la facilité légale de pouvoir divorcer; la haute idée que, dans l'Église, on se faisait du mariage, aurait dû avoir pour conséquence l'abolition des lois civiles qui permettaient la rupture de l'union conjugale; mais l'esprit général s'opposait encore à cette réforme, les docteurs chrétiens eux-mêmes n'étaient pas tout à fait d'accord sur ce point; on ne chercha donc que des palliatifs plus ou moins efficaces, on se contenta de quelques mesures restrictives. Constantin refusa aux femmes le droit de demander le divorce si elles n'avaient à reprocher à leurs maris que les passions de la boisson, de l'amour ou du jeu; c'étaient sans doute des motifs graves en eux-mêmes, mais, par l'abus qu'on en avait fait dans la société romaine en les invoquant sans raison fondée, ils n'étaient devenus que des prétextes frivoles. L'empereur voulait que la femme ne pût demander la séparation qu'au cas que son mari fût coupable d'homicide, de maléfice ou de violation de sépulture; quant au mari, il ne le pouvait que pour des crimes analogues, c'est-à-dire si son épouse était ou empoisonneuse ou adultère, ou si elle faisait le honteux métier d'entremetteuse. Dans ces cas, le mari gagnait la dot et pouvait se remarier, tandis que la femme, si elle prouvait son innocence, s'emparait de tous les biens du mari et même de la dot de sa seconde épouse[1], s'il s'était remarié après le divorce. Un siècle plus tard, Honorius admit le divorce pour des fautes moins graves; il autorisa le mari à garder la donation, sauf à rendre la dot et à ne se remarier qu'après un intervalle de deux ans[2]. Le divorce pour d'autres causes que celles prévues par les lois fut puni de la perte des biens et de la déportation dans une île. En résumé, il fut rendu plus difficile pour les deux époux, on l'entoura de formalités, mais on le laissa subsister

[1] En 331. *Cod. Theod.*, l. III, tit. 16, l. 1.
[2] En 421. *L. c.*, l. 2.

dans le code; dans l'Empire d'Orient, il paraît que, sur les instances des évêques, il fut un instant supprimé; Théodose II le rétablit, en 439, pour les causes admises par les lois de ses prédécesseurs[1].

L'hésitation que nous venons de remarquer dans les lois sur le divorce et sur le concubinat, ne se retrouve pas dans celles qui concernent les secondes noces. Inspirées par les docteurs de l'Église, elles portent l'empreinte de la sagesse et de la charité avec lesquelles les apôtres déjà s'étaient exprimés sur cette matière. Les secondes noces ne sont pas défendues; aux femmes, elles ne sont permises qu'avec quelques restrictions, plutôt protectrices que gênantes pour leur liberté. La veuve, de moins de vingt-cinq ans, ne doit pas se remarier sans le consentement de son père ou de ses proches; si ces derniers ne sont pas d'accord avec elle sur le choix de l'époux, c'est le juge qui prononce, en se déclarant pour celui que la femme préfère; et, pour que les proches ne puissent pas empêcher, par un espoir égoïste, « un mariage honorable, » la loi n'accorde le droit de donner un avis qu'à ceux qui ne sont pas dans le cas de recueillir l'héritage de la veuve si elle mourait non mariée[2]. A cette loi de Valentinien, destinée à assurer à la veuve sa liberté, Théodose-le-Grand en ajouta une autre dans le but d'empêcher que cette liberté ne dégénérât en abus. Il renouvela une ancienne disposition du droit romain qui, dans l'intérêt de la décence publique, notait d'infamie la veuve qui se remariait avant le dixième mois; pour aggraver la peine, Théodose décida que la femme, qui savait garder si peu « la religion du deuil, » perdrait tout ce qu'elle tenait en biens de son premier mari[3]. Le même empereur prit des mesures

[1] *Novellæ Theod. II*, tit. 17.
[2] Valentinien I, en 371. *Cod. Theod.*, l. III, tit. 7, l. 1
[3] En 381. *Cod. Theod.*, l. III, tit. 8, l. 1.

Digitized by Google

pour assurer la position des enfants du premier lit; jusqu'ici cet intérêt avait été trop souvent négligé. Par une loi de 382, confirmée plus tard par son fils Honorius, il prescrivit que, si une veuve ayant des enfants se remarie, les biens qu'elle tient de son premier époux, à un titre quelconque, doivent appartenir aux enfants, tandis qu'elle-même aura l'usufruit contre garantie hypothécaire[1]. Théodose II et Valentinien II étendirent ces dispositions au veuf avec des enfants qui se résout à un second mariage[2].

Ainsi, dans les lois sur la condition des femmes et sur le mariage, nous avons pu constater un progrès notable dû à l'esprit chrétien, à côté d'hésitations qui avaient leur cause dans la persistance des mœurs païennes. Le mariage est rendu libre, l'épouse devient l'égale du mari; les secondes noces sont sagement autorisées, l'adultère est puni avec une juste rigueur, la femme en général est protégée contre la passion brutale de l'homme, mais ni la faculté du divorce, ni le concubinat, ne sont complétement supprimés. Chose étonnante, il paraît même qu'on admettait encore légalement un mariage par simple consentement, sans contrat ni dot, sans solennité ni bénédiction de l'Église, union légitime au point de vue de l'État, mais purement terrestre et incomplète aux yeux de la religion[3]. Nous ne saurions expliquer comment cette coutume a pu se conserver jusque dans les siècles chrétiens de l'Empire, où l'influence de l'Église a été si grande; quoi qu'il en soit, elle n'est qu'une anomalie, car, bien que la législation sur le mariage ne soit pas encore arrivée à son dernier terme de perfection, elle admet au moins la signification morale et sainte que le chris-

[1] Théodose I, en 382; Honorius, en 412. *Cod. Theod.*, l. III, tit. 8, l. 2 et 3.

[2] M. Troplong, p. 187.

[3] *Cod. Theod.*, l. III, tit. 7, l. 3.

tianisme a donnée à l'union conjugale; c'est un principe qui désormais est acquis à la loi.

§ 3. *Les enfants.*

La puissance paternelle, entamée déjà pendant la période païenne, est de plus en plus restreinte dans ce qu'elle avait de contraire à la nature. L'exposition des enfants n'avait pas encore complétement disparu des mœurs; fort souvent le père, après avoir vu recueilli et élevé son enfant par quelque personne charitable, le réclamait plus tard, dans l'intention de profiter à la fois de sa propre barbarie et de la pitié d'autrui; Constantin, pour mettre fin à ces spéculations honteuses et pour forcer les pères à remplir envers leurs enfants leurs devoirs naturels, les priva du bénéfice de leur cruauté. Il ordonna, en 331, que celui qui recueillerait un enfant exposé, aurait le droit de le garder comme fils ou comme esclave, à son gré, sans que le père pût jamais le revendiquer[1]. En 374, Valentinien, par une loi remarquable, ajouta la punition à la privation des droits paternels: « Que chacun dit-il, nourrisse ses enfants; s'il les expose, qu'il soit puni conformément à la loi; si des personnes remplies de miséricorde les recueillent, il ne pourra plus les réclamer; il ne doit plus compter comme siens ceux qu'il a dédaignés lorsqu'ils étaient faibles[2]. » L'ancien droit de disposer de la liberté des enfants, en les vendant comme esclaves ou en les

[1] *Cod. Theod.*, l. V, tit. 7, l. 1.

[2] « *Unusquisque sobolem suam nutriat. Quodsi exponendam putaverit, animadversioni, quæ constituta est, subjacebit. Sed nec dominis vel patronis repetendi aditum relinquimus, si ab ipsis expositos quodammodo ad mortem voluntas misericordiæ amica collegerit; nec enim dicere suum poterit, quem pereuntem contemsit.* » *Corp. Jur.*, lib. VIII, tit. 52, l. 2. — Voy. aussi la loi d'Honorius, 412. *Cod. Theod.*, lib. V, tit. 7, l. 2.

engageant à des créanciers, aboli déjà par les empereurs païens, était souvent encore pratiqué dans ces temps de misère générale. Au lieu de maintenir l'interdiction qui ne paraît pas avoir produit les effets attendus, on essaie maintenant de détourner les pères de ce droit inhumain, en en rendant l'exercice plus difficile et en les rappelant eux-mêmes à des sentiments meilleurs; la loi ne défend pas le crime, elle se borne à y apporter quelques restrictions : tant était vivace la tradition de l'ancienne puissance paternelle dans le monde romain; Constantin décréta que, si un enfant est vendu, l'acheteur en demeure le maître; le père ne pourra le réclamer qu'à condition d'en rendre le prix ou de le remplacer par un autre esclave[1]. Cette loi paraît moins équitable que celles de Trajan et de Dioclétien, que nous avons citées en leur lieu, et dont l'une déclarait libres de droit tous les enfants exposés, tandis que l'autre interdisait de les vendre sous des prétextes quelconques. Mais n'est-ce pas par humanité que Constantin consentit à ce que l'enfant recueilli ou vendu restât esclave? Car, sans cette concession, combien d'enfants n'auraient pas été livrés à la mort dans cette période malheureuse! Cependant cette humanité elle-même ne servit à rien; dans l'appauvrissement croissant des classes laborieuses et agricoles, la vente des enfants ne discontinuait pas; pour l'arrêter d'une manière plus énergique, il fallut revenir au droit dans sa simplicité naturelle; plus d'un demi-siècle se passa avant qu'on fît ce retour; ce ne fut que Théodose-le-Grand qui définitivement déclara libres les enfants que, pour cause d'indigence, le père aurait vendus comme esclaves; pour empêcher qu'on n'acceptât les offres de vente, il voulut que l'acheteur qui aurait employé comme esclave un enfant libre, n'eût pas le droit de demander la

[1] En 323 et en 329. *Corp. Jur.*, l. VIII, tit. 47, l. 10. *Cod. Theod.*, l. V, tit. 7, l. 2, et tit. 8, l. 1.

restitution du prix[1]. Enfin les anciennes lois sur les parricides furent étendues aux pères qui donneraient à leurs enfants la mort; des constitutions de Constantin et de Valentinien les condamnent à un supplice terrible, comme expiation d'un des plus grands crimes[2].

Il est vrai, d'un autre côté, que la législation chrétienne laisse encore au père une certaine juridiction sur ses enfants, mais elle confirme ce qu'avait déjà fait Alexandre Sévère: elle déclare que « le droit de correction domestique » a une limite, et que, si la faute des enfants la dépasse, le père doit les livrer au jugement des tribunaux[3]. On maintient aussi le droit d'émancipation, mais on en fait un acte religieux, entouré de solennités et accompagné d'une sanction ecclésiastique; d'après une loi de Constantin, de 321, l'émancipation des enfants et la manumission des esclaves devaient être les seuls actes judiciaires qu'on pût accomplir le dimanche[4]. Conformément à l'ancien droit, le père reste encore seul propriétaire des biens du fils non émancipé; les empereurs païens n'avaient fait une exception que pour le pécule acquis pendant le service militaire; Constantin et ses successeurs étendent le droit de propriété du fils, en assimilant au pécule militaire, sous le titre de pécule quasi-militaire, les biens acquis dans l'exercice de fonctions publiques, ecclésiastiques ou civiles. Constantin accorde en outre aux enfants la propriété des biens laissés par la mère, et qui jusqu'ici se confondaient avec ceux du père; celui-ci n'en garde plus que l'usufruit. Les empereurs postérieurs appliquent cette disposition aux biens laissés par les aïeux; en même temps, ils attribuent aux enfants non émancipés

[1] En 391. *Cod. Theod.*, l. III, tit. 3, l. 1.

[2] En 318 et 374. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 15, l. 1; tit. 14, l. 1.

[3] Valentinien I, en 365. *Corp. Jur.*, l. IX, tit. 15, l. 1, et *Cod. Theod.*, l. IX. tit. 13, l. 1.

[4] *Cod. Theod.*, l. II, tit. 8, l. 1.

les biens qu'ils acquièrent par le mariage, et qui jadis revenaient également au père[1]. Les anciens droits des agnats, exclusifs de ceux des enfants, sont restreints de plus en plus; Valentinien III admet même les enfants de la fille au partage de la succession de l'aïeul maternel[2]. Le droit naturel des enfants, par l'effet des idées chrétiennes de justice et de charité, prend ainsi dans la loi une place de jour en jour plus grande; plusieurs lacunes qui restent seront comblées par Justinien, qui mettra de l'unité dans cette partie de la législation, en achevant de la généraliser. Il est presque inutile de dire que la loi chrétienne insiste sur le devoir des enfants envers leurs parents, déjà inscrit dans le code par les empereurs et les jurisconsultes de la période païenne. Une législation basée sur le christianisme, et ayant l'intention de resserrer les liens de la famille, ne pouvait pas s'empêcher de rappeler aux enfants que l'émancipation elle-même ne les dégage pas des devoirs du respect et de la reconnaissance; Valentinien ordonna, en 367, que le fils émancipé qui offenserait gravement son père, retournerait sous la puissance paternelle, pour avoir fait un mauvais usage d'une liberté dont il n'était pas digne[3].

§ 4. *Les esclaves.*

On a vu avec quelle lenteur, avec quels ménagements d'un fait injuste passé en droit, l'Église elle-même préparait l'abolition de l'esclavage. On ne sera donc pas surpris de voir les empereurs chrétiens laisser subsister cette condi-

[1] M. Troplong, p. 264 et suiv.

[2] En 389. *Cod Theod.*, l. V, tit. 1, l. 4. — Complété par Justinien.

[3] « *Filios contumaces, qui patres vel acerbitate convicii, vel cujuscunque atrocis injuriæ dolore pulsassent, leges, emancipatione rescissâ, damno libertatis immeritæ, mulctare voluerunt.* » *Cod. Theod.*, l. VIII, tit. 14, l. 1.

Digitized by Google

tion, tout en continuant de marcher dans la voie du progrès, ouverte déjà par les législateurs de la période païenne. Ils ne s'élèvent pas encore à toute la hauteur des principes enseignés par les Pères de l'Église; ils restent même attachés à l'ancien préjugé qui avait deux mesures différentes pour l'esclave et pour le maître; le droit et les mœurs ne se dégagent qu'avec peine de ces liens de l'esprit antique. La loi excepte toujours encore la femme esclave du crime d'adultère; Constantin défend, sous des peines sévères, aux personnes de condition libre d'épouser des personnes de condition servile, parce que, dit-il, de ces unions ne peuvent naître que des esclaves[1]; il ne considère pas comme meurtre la mort d'un serviteur résultant d'un châtiment corporel ou du séjour dans un cachot malsain; le maître ne doit être réputé coupable d'homicide que lorsque c'est à dessein qu'il tue ou qu'il fait tuer son esclave[2]. Le même empereur rend des lois très-dures contre les esclaves prenant la fuite[3]. L'affaiblissement de l'Empire, l'approche des barbares, peut-être même les idées de liberté et d'égalité chrétiennes mal comprises, engageaient alors beaucoup d'esclaves à la révolte; des troupes nombreuses de fugitifs parcouraient et pillaient les provinces abandonnées, ou allaient se joindre aux ennemis du dehors. La société croyait devoir les intimider par des menaces; elle cherchait à se défendre en leur infligeant des peines plus rigoureuses qu'aux hommes libres commettant les mêmes crimes: elle eût agi plus sûrement peut-être en prenant des mesures plus efficaces et plus générales pour les amener à l'affranchissement par une édution chrétienne. Cependant nous n'avons garde de l'accuser;

[1] En 319. *Corp. Jur.*, l. V, tit. 5, l. 3. — *Cod. Theod.*, l. IV, tit. 9; l. IX, tit. 9, l. 1.

[2] En 319 et en 326. *Corp. Jur.*, l. IX, tit. 14, l. 1. — *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 12, l. 1 et 2.

[3] *Corp. Jur.*, l. VI, tit. 1, l. 3.

à une époque d'une crise aussi redoutable, où deux mondes se livrent une lutte suprême et où un troisième, le monde barbare, va se jeter dans la mêlée avec une énergie farouche, le législateur n'a fait sans doute que ce qui était dans le domaine de la possibilité. D'ailleurs l'affranchissement légal fut rendu plus facile; la loi, ne pouvant pas encore le décréter sans exposer la société aux périls les plus graves, s'appliqua à le favoriser autant qu'elle put. Pour donner à l'acte d'émancipation une solennité plus haute et pour ajouter des considérations religieuses aux motifs d'humanité qui devaient porter les maîtres à rendre leurs esclaves à la liberté, Constantin déclara valables les actes d'affranchissement faits dans les églises; ils devaient avoir désormais les mêmes effets que ceux qui étaient accomplis avec les formalités du droit romain. Aux membres du clergé, l'empereur accorda la faculté d'affranchir leurs esclaves directement, sans témoins ni cérémonies, par le seul fait de leur volonté[1]. Il fixa quelques nouveaux cas d'émancipation; il voulut qu'on rendît à la liberté l'esclave dénonçant un fabricant de fausse monnaie ou un homme coupable de rapt. Théodose-le-Grand affranchit ceux qui dénonceraient un déserteur ou qui auraient été circoncis par des juifs[2]; l'empereur Zénon, ceux qui, du consentement de leurs maîtres, embrasseraient la vie monastique[3]. D'autres cas d'affranchissement furent posés par Justinien qui élargit et compléta cette partie de la législation sur les esclaves, devenue plus libérale.

De même que l'Église tendait à l'abolition progressive de l'esclavage, en engageant les hommes libres à une vie plus austère et plus simple, la législation chrétienne fit des efforts

[1] D'après Sozom., *Hist. eccl.*, l. I, c. 9, p. 414, Constantin rendit à ce sujets trois décrets; le premier est perdu, le second est de 316, le troisième de 321. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 13, l. 1 et 2.

[2] *Corp. Jur.*, l. VII, tit. 13, l. 2-4; — l. I, tit. 10, l. 1.

[3] *Corp. Jur.*, l. I, tit. 3, l. 38.

Digitized by Google

pour diminuer le nombre des causes de servitude. Constantin punit de mort ceux qui volaient des enfants pour les réduire en esclavage[1]. On essaya surtout de supprimer les occupations barbares ou honteuses, qui retenaient tant de malheureux dans la condition servile pour le plaisir de la foule ou pour l'ignoble satisfaction de passions individuelles; on agit vigoureusement contre les spectacles de toute espèce : c'était poursuivre un double but, un but de moralité pour les populations perverties par les jeux du théâtre et du cirque, et un but de charité pour les hommes condamnés à exposer dans ces divertissements leur âme ou leur vie. Les réjouissances populaires, appelées *Maiuma*, qui n'étaientque des occasions de scandales, furent abolies probablement sous Constance, une seconde fois sous Théodose-le-Grand. Arcadius voulut les permettre de nouveau, à condition qu'on y observât la décence[2]; mais ce fut une chose impossible, et peu de temps après, le même empereur, voyant reparaître les mêmes désordres, défendit sévèrement ces « spectacles déshonnêtes. » Cette défense ne doit pas être considérée comme un simple règlement de police, dans l'intérêt d'un ordre public purement extérieur; elle a été inspirée par un sentiment plus profond, par un motif de respect et d'amour pour les hommes; prêt à laisser le peuple se divertir d'une manière convenable, l'empereur ne veut lui enlever que l'occasion de se corrompre, en bannissant de ses yeux ce qui est honteux et dangereux pour les âmes[3]. Théodose,

[1] Cette loi est de 315; les coupables sont condamnés au cirque; s'ils sont vainqueurs des bêtes, ils combattront comme gladiateurs, mais de manière à être tués avant de pouvoir faire quelque chose pour se défendre. *Cod. Theod.*, lib. IX, tit. 18, l. 1.

[2] En 396. *Cod. Theod.*, l. XV, tit. 6, l. 1.

[3] L'empereur ne veut pas que « *ex nimiâ harum (scil. artium ludicrarum) restrictione tristitia generatur;* » mais il veut supprimer « *fœdum atque indecorum spectaculum.* » 399. *L. c.*, l. 2. — Voy. le *Comment.* de Godefroy.

Digitized by Google

qui, dans sa jeunesse, avait aimé les danseurs et les histrions[1], essaya, sans doute sur les sévères conseils d'Ambroise, de mettre un frein à la dépravation dont ils étaient alors à la fois les complices et les victimes. Dès 385, il défendit d'acheter, de vendre, de produire sur le théâtre ou de posséder pour ses plaisirs personnels des joueuses de flûte et en général des femmes instruites dans la musique, parce que, chez les musiciennes, l'art n'était qu'un moyen de séduction, un prétexte pour cacher le vice[2]. L'année suivante, il interdit aux juges d'assister aux spectacles après l'heure de midi; c'était alors qu'on donnait généralement les jeux les plus obscènes, ainsi que les combats du cirque; l'empereur voulut que les magistrats, chargés de faire respecter les lois, ne fournissent pas par leur présence un encouragement à ces représentations si funestes pour les mœurs; il ne leur accorda la permission de venir au théâtre qu'aux solennités anniversaires de son avénement ou de sa naissance. Il défendit toute espèce de spectacles les dimanches; Théodose II étendit cette interdiction à tous les jours fêtés par l'Église[3]. Forcés par la passion du peuple de tolérer les spectacles les autres jours, les empereurs chrétiens tâchèrent au moins de retirer de cette carrière les malheureux que la servitude ou la misère y retenaient. Afin d'en éloigner ceux qui avaient conservé le sentiment de la dignité humaine, ils laissèrent subsister l'opprobre que les lois et l'opinion publique faisaient peser sur la condition d'histrion et de mime. Valentinien II l'appelle un « métier honteux, » et Théodose qualifie ceux qui l'exercent de « personnes déshonnêtes[4]. » Les interdictions qui les frappent

[1] Zosim., l. IV, c. 33, p. 212.

[2] *Cod. Theod.*, l. XV, tit. 7, l. 10.

[3] En 386. *Cod. Theod.*, *l. c.*, l. 2; — en 425, *ib.*, l. 5.

[4] « *Munus turpe.* » 380. *Cod. Theod.*, *l. c.*, l. 4. — « *Personæ inhonestæ.* » 394., *ib*, l. 12.

sont maintenues; déjà Constantin rappelle qu'ils sont en quelque sorte hors la loi; ils ne sont pas punis de certains crimes, on ne les juge dignes ni d'observer la loi, ni d'en invoquer le bénéfice[1]; Théodose, pour les humilier davantage, interdit aux actrices l'usage des vêtements de luxe et des pierreries[2]; il va jusqu'à défendre aux chrétiens l'exercice d'un métier qui, selon lui, devait être réservé, à cause de son ignominie, aux seuls infidèles[3].

En même temps, on détermine des cas où les acteurs de tout genre peuvent être affranchis «du lien de la condition naturelle» qui les attachait au théâtre; c'est à Valentinien I qu'on doit les principales de ces mesures dictées par la pitié pour une classe malheureuse et méprisée. Si un acteur ou une actrice demandent et reçoivent, en danger de mort, les sacrements de l'Église, et s'ils reviennent à la santé, ils sont déclarés libres de l'obligation de servir sur la scène[4]; si la fille d'une actrice vit honnêtement et désire être affranchie du théâtre, le proconsul doit lui garantir sa liberté contre ceux qui tenteraient de la lui contester[5]; l'actrice qui devient chrétienne est libérée par le fait même de sa conversion, pourvu qu'elle s'engage à une vie honnête et chaste[6]; l'affranchissement ne doit être refusé qu'aux femmes qui, par leurs mœurs, n'en sont pas dignes, et celles qui, après avoir reçu le baptême et la liberté, retombent dans le vice,

[1] *«...quas vilitas vitæ dignas legum observatione non credidit.»* Constantin, 327; *Cod. Theod.*, lib. XXV, tit. 7, l. 1.

[2] En 393. *Cod. Theod.*, *l. c.*, l. 11.

[3] En 394. *L. c.*, l. 12.

[4] En 371. *Cod. Theod.*, *l. c.*, l. 1.

[5] En 371. *L. c.*, l. 2; — Valentinien II leur accorde aussi la liberté si elles la demandent directement à l'empereur; en 380 et 381, l. 4 et 9; ce droit est révoqué par Honorius en 413; *l. c.*, l. 13.

[6] En 380. *L. c.*, l. 4; — 381, l. 8; ces deux lois sont rendues à Milan; la loi 9 de 381, sur le même objet, est de Carthage.

Digitized by Google

doivent être ramenées sur la scène; l'exercice de la profession théâtrale, c'est-à-dire la servitude et la honte, doit être leur châtiment[1]. Nous ne pouvons pas nous empêcher de faire remarquer ce qu'il y a de contradictoire dans ces dispositions de la loi; les législateurs ont encore bien de la peine à s'élever à la véritable humanité; ils ne posent que des cas d'exception, et maintiennent en général les acteurs dans leur état de bassesse servile, bien qu'ils le fassent en partie pour réveiller chez eux la conscience de la dignité humaine. Aussi longtemps que l'acteur et surtout l'actrice ne songent pas eux-mêmes, en implorant la liberté, à briser « le lien de leur condition naturelle[2], » qui les met forcément au service de l'amusement de la foule, la loi les abandonne; elle ne les connaît que pour les couvrir d'infamie. Valentinien II lui-même punit celui qui enlèverait une actrice, de manière « qu'elle ne servît plus aux voluptés publiques[3] »; il veut que ces pauvres femmes restent destinées à ce but honteux. Ne fallait-il pas plutôt déclarer que la profession en elle-même n'était pas abjecte, et qu'elle n'était déshonorée que par la profonde immoralité des pièces portées sur la scène? Les lois qui qualifiaient l'art théâtral de métier honteux, pouvaient éloigner du théâtre quelques âmes plus sérieuses, mais en ne pas défendant aux *personnes* déshonnêtes de représenter des *pièces* déshonnêtes, elles n'empêchaient pas la scène de rester un foyer de corruption pour les acteurs aussi bien que pour les spectateurs. Il eût été plus rationnel de défendre les mauvaises pièces, les danses et les jeux lascifs; mais pour cela il eût fallu supprimer alors le théâtre tout entier, et nulle loi n'eût été assez énergique pour vaincre sous ce rapport la passion du peuple. A cette époque de tran-

[1] Lois de 371 et de 380, l. 2 et 4.
[2] « *Vinculum naturalis conditionis.* » Loi de 380, *l. c.*, l. 4.
[3] « ...*ita ut voluptatibus publicis non serviat.* » Loi de 380, *l. c.*, l. 5.

Digitized by

sition, il n'était pas possible de s'élever assez haut pour émanciper l'art dramatique, en le ramenant à sa dignité; il suffisait de fournir aux acteurs les moyens de s'affranchir d'une profession qui, destinée à servir des plaisirs honteux, ne pouvait être qu'ignoble et méprisée.

Il a fallu lutter tout aussi longtemps contre le goût invétéré du peuple pour les combats de gladiateurs. Ce que les empereurs chrétiens ont fait sous ce rapport, mérite d'autant plus d'être apprécié, qu'en cherchant à supprimer ces jeux, ils se sont privés eux-mêmes d'un des plus puissants moyens de popularité. En 310, Constantin permit encore de destiner au cirque des prisonniers barbares; ses panégyristes païens lui en ont fait de grands éloges[1]. Il répara cette condescendance pour la lâche cruauté des Romains dégénérés, en entrant le premier avec une vigueur énergique dans la voie tracée par le christianisme. En 325, il interdit d'une manière absolue les combats de gladiateurs, « parce que ces spectacles sanglants ne sauraient plaire à une époque de paix publique[2]. » Par cette loi, il ne voulut pas seulement supprimer la corporation des gladiateurs de profession; il défendit aussi de condamner des criminels aux combats du cirque, peine que dix ans auparavant il avait encore sanctionnée[3]; désormais les coupables devaient être envoyés aux carrières, « afin qu'ils expient leurs crimes sans effusion de sang[4] : » première tentative d'une abolition de la peine de

[1] Eumenius, *Paneg.*, c. 12; *in Opp. Plinii*, t. II, p. 303. — Comp. *Paneg. incerti*, c. 23, *ib.*, p. 335.

[2] « *Cruenta spectacula in otio civili et domesticâ quiete non placent; quapropter omnino gladiatores esse prohibemus.* » *Cod. Theod.*, l. XV, tit. 12, l. 1.

[3] En 315 : « *...si quis in ludum fuerit damnatus.* » *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 18, l. 1; tit. 40, l. 2.

[4] « *...ut sine sanguine suorum scelerum pœnas agnoscant.* » *L. c.*, note 24.

Digitized by Google

mort! L'intention de Constantin, en interdisant les jeux des gladiateurs dans toutes les villes de l'Empire[1], lui était inspirée à la fois par un sentiment d'humanité envers les malheureux forcés de combattre, et par le désir d'habituer le peuple aux douceurs de la paix, en lui enlevant l'occasion de faire éclater ses passions sanguinaires; il avait reconnu combien ces spectacles excitaient le goût des combats et la soif du sang, incompatibles avec l'ère de paix qu'il se proposait d'inaugurer.

Mais cette loi si humaine du grand empereur n'est point exécutée; aussi impuissante que l'éloquence des prédicateurs de l'Église, elle ne calme pas l'ardeur du peuple; le corps des gladiateurs continue de subsister; on continue d'envoyer des criminels au cirque; la phrase de la loi de 325, relative aux condamnés, ne tarde même pas à être retranchée du code[2]. Cette loi avait été rendue à Bérytus, en Syrie, et peu d'années après, dans cette même province, la population accourt à un grand combat de gladiateurs[3]. Plusieurs des successeurs de Constantin redoublent d'efforts pour atteindre au but qu'il s'était proposé; ils essaient de rendre les jeux du cirque moins fréquents et de diminuer le nombre des gladiateurs. Constance défend à leurs préposés de solliciter à prix d'argent des soldats ou des serviteurs du palais d'entrer dans leur corps[4]. Valentinien I, qui, dans sa

[1] Pas seulement en Syrie, comme on l'a dit en se fondant sur ce que la loi a été rendue à Bérytus. La loi a un caractère tout à fait général; Eusèbe (*Vita Const.*, l. IV, c. 25, p. 537) dit expressément que Constantin ordonna: « μὴ μονομάχων μιαιφονίαις μολύνειν τὰς πόλεις. » — « Παρὰ δὲ Ῥωμαίοις τότε πρῶτον ἡ τῶν μονομάχων ἐκωλύθη θέα. » Sozom., *Hist. eccl.*, l. I, c. 8, p. 411.

[2] Elle ne se trouve pas dans le texte inséré dans le code de Justinien, *Corp. Jur.*, l. XI, tit. 43, l. 1.

[3] Libanius, *De vitâ suâ*, t. II, p. 3.

[4] En 357. *Cod. Theod.*, l. XV, tit. 12, l. 2.

jeunesse, avait partagé la passion universelle pour les combats d'hommes et de bêtes, ne veut plus qu'ils aient lieu aux jours de naissance des empereurs, et supprime ainsi un des principaux ornements de ces fêtes[1]; enfin, il défend de condamner au cirque les chrétiens et les officiers du palais, quel que soit leur crime[2]. Nous pourrions montrer par plusieurs exemples l'inutilité de ces mesures incomplètes; en 385, un grand combat de gladiateurs a lieu à Rome[3]; Symmaque en donne pendant son consulat[4]; Théodose lui-même fait combattre des Germains prisonniers pour divertir « le peuple de Mars[5]. » Cependant cet empereur fait à son tour une tentative pour arrêter l'effusion du sang; il interdit les combats avec des taureaux sauvages[6]. Il y a mieux, il paraît qu'en Orient les jeux sanglants ont cessé à partir de son règne. En Occident, l'ancienne dureté romaine résiste encore; Honorius, désespérant de la dompter, avilit, plus profondément encore que par le passé, la condition des gladiateurs; il leur refuse jusqu'au droit de s'introduire comme esclaves dans les maisons des riches, il veut qu'ils demeurent dans leur état d'abjection, et qu'on ne tente rien qui ait l'apparence de relever leur « nom détestable[7]. » La charité chrétienne, par la bouche du poëte Prudence, le presse de faire le dernier pas et d'interdire enfin ces luttes barbares[8]; mais il ne le croit pas possible encore. Un moine

[1] Ambros., *De obitu Valentiniani*, § 15, t. II, p. 1178.

[2] En 365 et en 367. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 40, l. 8 et 11.

[3] August., *Confess.*, l. VI, c. 8, t. I, p. 90.

[4] En 391. L. II, ep. 46, et l. VII, ep. 4, p. 50 et 167.

[5] Symmach., l. X, ep. 61, p. 295.

[6] Prudent., *In Symmachum*, l. II, v. 1123, p. 490.

[7] En 397. « *...nomen detestandum.* » *Cod. Theod.*, l. XV, tit. 12, l. 2 et 3.

[8] « *Tu mortes miserorum hominum prohibeto litari; Nullus in urbe cadat, cujus sit pœna voluptas...* » *In Symmach.*, l. II, v. 1124 et suiv., p. 490.

de l'Orient, Télémaque, franchit les mers, se rend à Rome, se précipite dans le cirque, sépare les combattants et tombe victime de la fureur des spectateurs : ce n'est qu'après ce dévouement d'un martyr de la charité, qu'Honorius se décide à rendre une loi pour faire disparaître à jamais ce reste de la cruauté antique[1]. A partir de ce fait, nous ne trouvons plus de traces de combats d'hommes ; ceux de bêtes féroces subsistent seuls encore[2], tant les populations, surtout des provinces méridionales, sont avides des émotions que produit la vue du sang. Si la législation chrétienne ne triomphe pas encore complétement des mœurs, nous reconnaîtrons au moins la persévérance avec laquelle elle a lutté pour rendre à leur dignité des hommes méprisés de leurs semblables, pour inspirer au peuple le respect de la vie et l'amour du prochain, et pour faire disparaître les occasions où les préceptes proclamés par les prédicateurs de l'Église étaient si cruellement contredits. Si, après cette époque, on se presse encore, dans certains pays de l'Empire, aux arènes où combattent des animaux sauvages, c'est qu'on n'est chrétien que de nom, tandis que les goûts du paganisme sont encore vivaces dans les cœurs.

Un dernier mot encore pour terminer cet article consacré aux efforts de faire cesser l'abus que l'homme faisait de l'homme. Les empereurs chrétiens ont rendu des lois d'une rigueur extrême mais juste contre le crime de la παιδεραστία, encore très-fréquent dans les différentes parties de l'Empire[3].

[1] Theodoret., *Hist. eccl.*, l. V, c. 26, p 234.

[2] Prudence n'ose pas demander la suppression des combats de bêtes : « *Jam solis contenta feris infamis arena, Nulla cruentatis homicidia ludat in armis.* » *Adv. Symmach.*, l. II, v. 1126 et suiv., p. 490. Encore en 469, on voit en Orient : « *ferarum lacrimosa spectacula.* » Loi de Léon I. *Corp. Jur.*, l. III. tit. 12, l. 11.

[3] Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 9, t. I, p. 384. — Salvian., *De gubern. Dei*, l. VII, c. 19, p. 175.

Il faut, dit Constance, que la loi s'arme de son glaive vengeur et dicte des peines sévères contre cette infamie [1]; Théodose et Valentinien la flétrissent dans les termes les plus énergiques et punissent les coupables de la mort dans les flammes [2].

§ 5. *Les pauvres et les malheureux.*

Pendant la période païenne, l'influence des idées évangéliques ne s'était pas encore étendue sur la condition des pauvres, des infirmes, des malheureux; les moralistes, il est vrai, avaient exprimé sur leur compte des sentiments plus doux, la bienveillance individuelle de quelques empereurs avait tenté quelques essais pour retirer de la misère un certain nombre d'enfants pauvres; mais la charité bienfaisante et secourable n'avait pas encore passé dans la loi. Certes, nous sommes loin de la pensée que le législateur doive prescrire la bienfaisance comme un devoir civil; ce n'est pas nous qui demanderons que la société se charge de l'entretien de tous ceux qui allèguent l'impossibilité de suffire à leurs besoins; mais, dans la période qui nous occupe, il y avait quelque chose, il y avait même beaucoup à faire pour relever les pauvres de l'abandon où les avaient retenus la morale égoïste et la législation aristocratique de l'antiquité. La société religieuse, l'Église réalisa la première cette charité dans une vaste mesure; les communautés chrétiennes, comme les individus, compâtirent aux misères de tout genre, ils rivalisèrent d'efforts pour les soulager par des moyens ingénieux et efficaces. Les empereurs chrétiens s'associèrent à cette œuvre de réhabilitation et de miséri-

[1] Vers 357. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 7, l. 3.

[2] En 390. *L. c.*, loi 6. — Voy. aussi le *Commentaire* de Godefroy à cette loi.

Digitized by Google

corde; ils prirent des mesures nombreuses en faveur des indigents, des faibles, des opprimés.

Constantin, informé à plusieurs reprises que, dans les campagnes appauvries de l'Italie et de l'Afrique, des parents poussés par la misère vendaient leurs enfants, les mettaient en gage, les tuaient ou les laissaient périr de faim, résolut de mettre un terme à ce triste état des choses, et « de détourner la main des pères du parricide en leur inspirant de meilleurs sentiments.» Plus haut, nous l'avons vu rendre des édits pour empêcher des pères de vendre ou de tuer leurs enfants. Persuadé de l'insuffisance de ces lois répressives, et pour désarmer le prétexte tiré de la pauvreté, il plaça à côté de la pénalité une bienfaisance protectrice. Il ordonna aux agents du fisc et aux officiers impériaux de fournir sans délai aux parents pauvres des vêtements et des vivres sur les revenus soit du fisc, soit du domaine privé de l'empereur; « car, dit-il, les secours à donner aux enfants qui viennent de naître ne comportent pas de retard, et il répugne à nos mœurs de laisser les uns périr de faim et les autres se résoudre au crime[1].» L'insertion dans le code des deux lois de Constantin sur les secours que les parents indigents pouvaient réclamer du trésor public, prouve qu'elles devaient aussi recevoir leur exécution dans les temps postérieurs.

Une mesure non moins salutaire, dictée par un profond sentiment d'égalité chrétienne et de respect pour l'homme, fut la loi de Constantin, rendue en 325, concernant le droit

[1] Voy. les deux lois *De alimentis quæ inopes parentes de publico petere debent. Cod. Theod.*, l. XI, tit. 27, l. 1 et 2. — On a pensé que ce n'est là qu'une continuation des fondations alimentaires de Trajan et des Antonins (Pauly, *Real-Encycl. der classischen Alterthums-Wissenschaft*, t. IV, p. 1556); mais il nous paraît évident que c'est une institution nouvelle; les fondations alimentaires étaient depuis longtemps tombées en désuétude et en oubli.

de tous les habitants de l'Empire d'avoir recours à la justice, et le devoir de tous les juges, magistrats et officiers impériaux, d'exercer la plus stricte impartialité; «que celui, dit-il, qui peut reprocher à un de mes fonctionnaires une injustice, se présente avec courage et confiance devant moi, je l'entendrai, j'examinerai moi-même la cause, et, si elle est prouvée, je châtierai celui qui jusque-là m'avait abusé par une feinte intégrité[1].» Constantin réitéra cette injonction dans sa loi si remarquable de 331 contre la vénalité des juges et les vexations des agents fiscaux : la justice doit être égale pour le pauvre et pour le riche; les juges et les avocats qui acceptent de l'argent doivent être frappés de peines sévères; il en est de même des agents du fisc qui accablent le peuple de leurs exactions; que leurs mains rapaces cessent de dépouiller les habitants, ou qu'ils expient leurs brigandages par les supplices qu'ils méritent[2]. A ces mesures générales, Constantin ajouta une protection plus spéciale pour les personnes qui étaient d'autant plus recommandées à la sollicitude chrétienne, qu'à cause de leur faiblesse et de leur isolement elles étaient plus exposées aux vexations d'hommes puissants et riches. En 334, il décréta que les veuves, les orphelins, les infirmes, les indigents, s'ils ont des procès, ne pourront pas être forcés de se présenter devant un tribunal hors de la province qu'ils habitent; s'ils redoutent l'influence de leurs adversaires, ils pourront en appeler à l'empereur qui fera comparaître les parties pour juger lui-même la cause[3]. En 365, Valentinien I affranchit les veuves de la

[1] *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 1, l. 4.

[2] «*Cessent jam nunc rapaces officialium manus, cessent inquam! nam si moniti non cessaverint, gladiis præcidentur. Non sit venale judicis velum, non ingressus redempti, non infame licitationibus secretarium, non visio ipsa Præsidis cum pretio: æque aures judicantis pauperrimis ac divitibus reserentur....*» *Cod. Theod.*, l. I, tit. 7, l. 1.

[3] *Corp. Jur.*, l. III, tit. 14, l. 1

capitation plébéienne ; il exempta aussi de cet impôt les orphelins jusqu'à l'âge de vingt ans, les orphelines jusqu'à leur mariage[1].

Au milieu du désordre qui, pendant le quatrième siècle, régnait dans les provinces, les généreux efforts de Constantin de rendre la justice égale et impartiale atteignaient rarement leur but. La protection et le droit étaient fréquemment refusés à ceux qui ne pouvaient pas les payer, ou que leur position ne rendait pas redoutables. On chercha à remédier à ces abus en donnant force de chose jugée aux décisions arbitrales des évêques, afin d'engager les habitants à porter leurs contestations de moindre importance devant eux plutôt que devant les juges civils. Si un adversaire puissant ou un usurier refusaient de s'en rapporter à l'arbitrage épiscopal, les pauvres et les faibles trouvaient encore des défenseurs dans la personne des évêques. Ceux-ci intervenaient en leur faveur, au nom des principes chrétiens méconnus : ils leur ouvraient des asiles dans les couvents ou dans les églises, et soutenaient leurs causes auprès des empereurs ou de leurs fonctionnaires. Cette intercession fut légalement reconnue ; on sanctionna le droit des opprimés de recourir à l'évêque, et on intima aux magistrats l'ordre de tenir compte d'une intervention aussi vénérable[2]. Convaincus que « le vrai culte consiste à secourir les pauvres et les nécessiteux », Valentinien I et Honorius chargèrent les évêques de veiller à l'exécution de toutes les lois concernant le soin des pauvres et l'humanité envers les malheureux[3] ;

[1] *Cod. Theod.*, l. XIII, tit. 10, l. 4.

[2] *Corp. Jur.*, l. I, tit. 4, l. 12; l. XI, tit. 40, l. 6.

[3] Valentinien I en 364, et Honorius en 409. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 4, l. 1 et 9. — En 364, Valentinien charge les évêques de veiller à ce que les marchands ne fassent pas des prix exorbitants, attendu que, pour les chrétiens « *verus cultus est adjuvare pauperes et positos in necessitate.* » *Corp. Jur.*, lib. I, tit. 4, l. 1.

Digitized by Google

on reconnut ainsi l'origine religieuse de la charité et la mission des ministres de l'Église d'en surveiller l'exercice et de l'enseigner par leur propre exemple. Le droit d'asile fut confirmé, en même temps qu'on tâcha d'en empêcher l'abus; on fit défense de saisir ceux qui se réfugieraient dans les églises[1]; on étendit le droit d'asile jusqu'au portail extérieur, afin que les fugitifs ne passassent pas les nuits et ne prissent pas leurs repas dans l'intérieur même, sur les marches des autels; on leur interdit de franchir le seuil avec des armes[2], et on restreignit le nombre des cas pour lesquels le droit d'asile était reconnu[3]. Cette sanction légale, donnée à un usage qui s'était introduit peu à peu et qui devait, ainsi que l'arbitrage des évêques, disparaître de nouveau dans une société régulièrement organisée et administrée, fut un bienfait considérable à une époque de décadence sociale où la religion avait seule assez d'autorité pour sauvegarder l'humanité et le droit.

Un bienfait de non moins d'importance fut la protection dont la loi couvrit les établissements fondés par la charité en faveur des indigents et des malades. Comme les biens ecclésiastiques, dont les revenus étaient destinés à l'entretien des pauvres, étaient fréquemment exposés aux spoliations ou aux contestations d'hommes puissants, Honorius accorda aux églises les avocats particuliers qu'elles lui avaient demandés et qui devaient être chargés de défendre leurs causes[4]. Dans l'Empire d'Occident, plusieurs empereurs du cinquième siècle prirent sous leur protection spéciale les maisons ouvertes aux orphelins, aux infirmes, aux voya-

[1] Honorius, en 414. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 12, l. 2.

[2] Théodose II, en 431. *Corp. Jur.*, *l. c.*, l. 3.

[3] Théodose prive les mauvais débiteurs du droit d'asile dans les églises. En 392. *Cod. Theod.*, lib. IX, tit. 45, l. 1-3.

[4] En 407. *Cod. Theod.*, l. XVI, tit. 2, l. 38.

geurs pauvres[1]; ces faits sont postérieurs à l'époque que nous avons dû nous assigner comme limite. Pendant la période qui nous occupe, nous devons signaler encore les mesures prises par quelques princes pour augmenter les revenus des églises et de leurs hospices. Constantin surtout leur donna des terres dont le produit devait être employé à nourrir les pauvres[2]; plus tard, on affecta à ce but les propriétés des temples païens supprimés[3]; les empereurs Valentinien I et Honorius y consacrèrent, par des lois de 369 et de 409, le produit de certaines amendes qui jusque-là étaient revenues au fisc[4].

Une des misères de ce temps était la réduction en servitude de populations entières, emmenées en captivité par les barbares. Nous avons dit en son lieu combien la charité des églises et de leurs ministres était active pour les faire rentrer dans leur patrie. Rachetés par le moyen de collectes ou au prix de vases sacrés, ces infortunés revenaient dans le plus grand dénuement dans leurs provinces dévastées. La sollicitude impériale ne les oublia point. Honorius ordonna de leur faciliter le retour dans les lieux d'où ils avaient été entraînés, et de leur fournir gratuitement des vêtements et des vivres; il fit un devoir aux magistrats de les recommander à la charité des chrétiens habitant les localités qu'ils avaient à traverser[5].

Enfin l'humanité pénétra aussi dans la législation pénale; il est vrai qu'elle ne le fit que dans une faible mesure, car les supplices conservèrent encore un caractère de barbare cruauté et furent appliqués à un trop grand nombre de cas.

[1] Léon et Anthémius. *Corp. Jur.*, l. I, tit. 3, l. 32 et 35.

[2] Euseb., *Vita Const.*, l. IV, c. 28, p. 539.

[3] Ambros., *Ep. 18 ad Valentinianum*, *ann.* 384, § 16, t. II, p. 837.

[4] *Corp. Jur.*, l. I, tit. 4, l. 2 et 9.

[5] *Cod. Theod.*, l. V, tit. 5, l. 2.

L'aversion des Pères de l'Église pour la peine de mort ne put pas encore triompher des mœurs; nous avons parlé plus haut de la tentative isolée de Constantin de la supprimer; il ne trouva pas d'imitateurs. Reconnaissant même dans le criminel l'image de Dieu, ce même empereur avait défendu, dès 315, de marquer au front les coupables condamnés à servir dans les carrières ou comme gladiateurs, «afin, dit-il, que la face humaine, formée à l'image de la beauté céleste, ne soit point défigurée[1].» Il avait ordonné aussi que les accusés fussent jugés plus promptement, afin que, s'ils sont innocents, ils ne restent pas trop longtemps privés de leur liberté; il avait compris qu'avant le jugement nul accusé ne doit être traité comme un coupable convaincu; à cet effet, il avait essayé de réformer le régime des prisons, livré jusqu'ici à l'arbitraire et conforme à la barbarie antique. Il avait défendu de tourmenter les accusés, de les déposer dans des cachots malsains et sombres, de les charger de chaînes déchirant les chairs, «afin qu'un homme, qui peut-être est innocent, ne périsse point avant la sentence du juge[2].» Ses successeurs ajoutèrent à ces mesures quelques autres, empreintes du même respect de la nature humaine. Pour prévenir les scandales auxquels les prisons servaient de théâtres, Constance ordonna d'enfermer séparément les hommes et les femmes[3]. Théodose I renouvela les dispositions de Constantin[4], et Honorius, qui, malgré sa faiblesse comme empereur, a fait faire comme législateur de grands progrès à l'adoucissement de la loi, chargea les juges de visiter tous les dimanches les prisons, de veiller à ce que les

[1] «*Si quis in ludum fuerit, vel in metallum damnatus, minime in ejus facie scribatur... quò facies, quæ ad similitudinem pulchritudinis cœlestis est figurata, minime maculetur.*» *Cod. Theod.*, lib. 9, tit. 40, l. 2.

[2] En 320. *Corp. Jur.*, l. IX, tit. 4, l. 1; *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 3, l. 1.

[3] En 340. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 2, l. 3.

[4] En 380. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 3, l. 6.

Digitized by Google

détenus reçoivent une nourriture convenable, et de s'informer auprès d'eux « si l'humanité ne leur est pas refusée par des geôliers dépravés[1]. »

Nous répéterons ici une remarque que nous avons cru devoir faire en commençant nos chapitres sur l'influence de la charité chrétienne sur les lois : c'est que nous n'avons pas pu éviter de présenter le résultat de cette étude sous une certaine forme fragmentaire ; la législation n'offre pas encore un caractère d'ensemble et d'unité scientifique, mais au moins y reconnaît-on clairement l'action réformatrice du christianisme ; elle y a laissé des empreintes ineffaçables de l'esprit d'amour et d'équité que Dieu a répandu dans le monde par Jésus-Christ. A l'époque de la chute de l'Empire d'Occident, les relations de la société civile sont déjà profondément modifiées ; l'égoïsme impitoyable et la dureté aristocratique de l'antiquité païenne sont bannis de la plupart des lois ; si ces conquêtes progressives de la charité laissent subsister encore des traces du droit ancien, c'est que les derniers jours d'un monde en décadence n'étaient pas favorables à une révision du code. Justinien continua la transformation du droit, autant que ce fut possible à une époque de transition orageuse ; il consomma, par le travail qu'il fit faire sur les collections de lois, ce que ses prédécesseurs avaient commencé ; il généralisa leurs règles, il y mit de l'ordre, il fit disparaître à son tour beaucoup de restes païens, sans cependant les effacer tous. C'est ainsi qu'il fixa la législation pour une série de siècles, et que le droit romain a subsisté, non pas comme droit romain dans le sens antique, mais comme droit romain modifié par le christianisme. Le moyen âge et, plus tard, l'immortel auteur du code civil en ont achevé la réforme.

[1] *«...ne his humanitas clausis per corruptos carcerum custodes negetur.»* 409. *Cod. Theod.*, l. IX, tit. 3, l. 7 ; — *Corp. Jur.*, l. I, tit. 4, l. 9.

CHAPITRE VI.

RÉACTION DE L'ESPRIT PAÏEN SUR LES MOEURS DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE. — CONCLUSION.

Nous avons assisté au travail lent et paisible des idées chrétiennes, élevant les bases d'un ordre social nouveau; par l'influence d'abord ignorée et méconnue, puis manifeste et avouée du christianisme, nous avons vu, dans une période de quatre siècles, la société civile transformée dans ses principes, sans appel à une autre force que celle de la persuasion, et de manière à offrir déjà un tout autre aspect que sous l'empire de la religion et de la philosophie païennes. Si nous résumons dans un rapide parallèle les différences fondamentales entre l'État antique et la société chrétienne, nous trouvons dans l'un l'égoïsme, l'orgueil, la vengeance, le talion, dans l'autre la charité, l'humilité, le pardon, l'indulgence; dans l'un, les droits de la personnalité méconnus, subordonnés à l'intérêt despotique d'un État fondé sur l'inégalité des hommes, dans l'autre, les hommes respectés et aimés par cela seul qu'ils sont hommes et tous égaux dans une communauté libre et fraternelle; dans l'un, la femme peu estimée, le mariage réduit au rang d'une institution purement civile, la famille servilement soumise à la puissance du père, dans l'autre, la femme relevée dans sa dignité, le mariage sanctifié, la famille unie par des affections et des devoirs réciproques; dans l'un, le travail couvert de mépris, abandonné aux classes inférieures et surtout à une race qu'on disait destinée à la servitude par la nature elle-même, dans l'autre, le travail et les travailleurs réhabilités et l'esclavage progressivement aboli; dans l'un, l'inférieur et le faible livrés à tous les abus du puissant et du fort, dans l'autre, la charité rapprochant toutes les

classes pour soustraire les unes à l'exploitation des autres ; dans l'un enfin, les hommes considérés seulement en proportion de leur fortune et les pauvres dédaignés et repoussés, dans l'autre, l'indigent et le malheureux protégés avec une tendre sollicitude comme enfants de Dieu au même titre que l'homme heureux et riche. Il faudrait être singulièrement aveuglé, ce nous semble, pour ne pas chercher la cause première de ces contrastes dans celui des croyances religieuses ; comment une société, livrée tour à tour à une superstition peu morale ou à une incrédulité plus immorale encore, aurait-elle pu passer, par un développement normal de ses principes, à une civilisation basée sur des doctrines radicalement différentes? Il est encore aujourd'hui des hommes disant que le progrès n'est pas l'œuvre du christianisme, que l'humanité s'est développée sans le Christ, par ses propres forces, que la venue du Sauveur l'a même arrêtée dans sa marche. C'est fermer les yeux à l'histoire de tous les peuples et surtout à celle du cœur humain ; l'une et l'autre proclament hautement que la charité n'a pas pu d'elle-même sortir de l'égoïsme, ni l'humilité de l'orgueil, qu'un esprit nouveau n'a pas pu régénérer les individus et le monde sans l'intervention de Dieu.

Il est vrai que, dans les siècles dont nous avons retracé le tableau, la société chrétienne est encore loin de présenter l'image parfaite du royaume de Dieu ; plus rapprochée de cet idéal dans le premier âge de l'Église naissante, elle s'en est écartée de nouveau, durant la période même où s'accomplissaient dans les systèmes moraux et dans les lois les progrès de l'influence de la charité. Quiconque a éprouvé les difficultés sans cesse renaissantes, opposées par l'égoïsme aux sentiments que la foi au Sauveur tend à inspirer aux hommes, ne sera pas étonné de ce fait ; l'histoire des luttes du cœur humain est aussi celle des luttes de l'humanité ; l'Évangile n'est victorieux dans la société qu'à mesure qu'il

Digitized by

triomphe dans les âmes individuelles. Il nous reste, sous ce rapport, quelques traits à ajouter à notre tableau pour le rendre fidèle; c'en seront les ombres, mais ces ombres mêmes ne feront ressortir que plus vivement la beauté céleste des principes que le Fils de Dieu a révélés au monde.

A côté de l'action du christianisme sur la société païenne, il y a eu réaction du paganisme sur la vie des chrétiens; cette réaction a commencé de bonne heure; elle s'est manifestée encore, et d'une manière plus générale qu'auparavant, après le triomphe extérieur et politique de l'Église. Mais, chose digne de remarque, tandis que le christianisme a exercé son influence profonde et salutaire sur les institutions et sur les lois, la réaction païenne ne s'est pas étendue jusque-là, elle n'a atteint que les mœurs des individus, elle a empêché peut-être le progrès de faire des pas plus rapides, mais jamais elle ne lui a imprimé une marche rétrograde. Si donc il y a des ombres, nous les trouverons bien plutôt dans la vie d'un plus ou moins grand nombre de chrétiens, que dans les effets généraux de l'esprit nouveau communiqué à l'humanité. Les causes de cette réaction païenne sont faciles à entrevoir; c'est avant tout la résistance du cœur humain qui s'est manifestée diversement, suivant les circonstances; c'est ensuite la position de l'Église vis-à-vis du monde, et les changements de cette position dans le cours des premiers siècles.

Vivant et se développant au milieu de la société païenne, la société chrétienne a dû nécessairement en subir les influences, aussi bien qu'elle a exercé elle-même son action sur les hommes qui ne lui appartenaient pas. Aussi longtemps qu'elle est persécutée, elle se garde du contact funeste avec les mœurs païennes; elle sent plus vivement la nécessité de se distinguer du monde, elle resserre le lien spirituel entre ses membres, et, au milieu des épreuves, sa foi est plus ardente et sa vie plus pure. Mais déjà, dans les inter-

Digitized by Google

valles de repos entre les persécutions, cette vie se relâche; la tolérance tacite dont les chrétiens jouissent sous quelques empereurs, devient la cause d'un refroidissement de la piété primitive et du premier amour, et les Pères, affligés de ces retours, rappellent fréquemment à l'Église que c'est pour la châtier que Dieu permet des persécutions nouvelles [1]. Le relâchement augmente quand le christianisme est reconnu comme religion des empereurs et de l'Empire. L'Église est alors envahie par des hommes ambitieux et mondains qui, loin d'y être amenés par les besoins du cœur, n'y entrent que pour y chercher des moyens d'influence ou pour assurer leur position [2]. Indifférents au paganisme, qui ne leur inspire plus de foi, ils le quittent dès qu'il ne s'appuie plus sur l'autorité du prince; d'un autre côté, lorsque Julien veut relever les autels des anciens dieux, beaucoup de ces hommes, aussi peu fidèles à l'Évangile qu'ils l'avaient été à la religion de leurs pères, s'empressent d'abandonner l'Église pour revenir aux pratiques idolâtres [3]. Plus tard, et principalement sous Théodose, quand le paganisme est officiellement supprimé, et que l'Empire jouit de quelques années de paix, la plupart des familles riches et considérables finissent par accepter le christianisme; mais elles apportent dans l'Église les habitudes et l'esprit païens auxquels on renonçait plus difficilement qu'aux cérémonies et aux fables. Dans l'Église elle-même, la possession tranquille de la puissance et de la fortune, le repos, la sécurité, refroidissent le zèle de beaucoup de membres qui, dans d'autres circonstances, stimulés par la persécution, auraient montré peut-être une fidélité plus grande; ils se hâtent d'imiter les mœurs

[1] Cypr, *De lapsis*, p. 182 et suiv. — Euseb. *Hist. eccl.*, l. VIII, c. 1, p. 292. — Orig., *Hom.* 25 *in Num.*, § 4, t. II, p. 367; — *Hom. in Jos.*, § 1, p. 447.

[2] Orig., *Hom. 4 in Jos.*, § 3, t. III, p. 144.

[3] Asterius, *Hom. adv. avaritiam*, p. 43.

des nouveaux convertis, en retombant dans des goûts contraires à l'esprit évangélique; et Chrysostome peut en appeler au témoignage des païens eux-mêmes, pour constater qu'au temps des épreuves, les chrétiens, moins nombreux, avaient eu des vertus plus pures[1]. Les plaintes des Pères sont unanimes à cet égard; en admettant même que, dans leur sainte austérité, il leur arrive d'exagérer le mal, on ne peut refuser de reconnaître combien il a été réel et grand, et que la victoire politique de l'Église, loin d'être le triomphe définitif des principes chrétiens dans la vie des hommes, avait entraîné au contraire le retour des vices que le christianisme était venu déraciner. L'amour désordonné des richesses et du luxe est un des premiers à reparaître; sous les empereurs chrétiens, il trouve des sources nouvelles dans la proscription légale du paganisme; beaucoup de seigneurs puissants s'enrichissent des dépouilles des temples[2], tandis que d'autres continuent de prélever un impôt sur les sanctuaires, dont ils permettent l'usage clandestin aux colons de leurs propriétés[3]; un prédicateur du quatrième siècle, l'évêque Zénon de Vérone s'écrie avec douleur que l'avarice a tellement embrasé les cœurs, qu'elle a presque cessé d'être appelée un vice[4]. Parmi les femmes, placées si haut par le christianisme, il en est dont la vie forme un contraste regrettable avec celle des Paula, des Fabiola, des Mélanie; à Carthage comme à Constantinople, à Antioche comme à Rome, elles rivalisent de bonne heure avec les dames païennes dans le luxe des vêtements et la richesse des parures; oubliant les conseils de noble simplicité que leur donnaient les orateurs comme les poëtes de l'Église, elles ont honte de

[1] *Hom.* 24 *in Act.*, § 3, t. IX, p. 197; — *Hom.* 26 *in* 2 *Cor.*, § 4, t. X, p. 623; — *Hom.* 29 *in Act.*, § 3, t. IX, p. 229.
[2] Amm. Marcell., l. XXII, c. 4, t. I, p. 290.
[3] Zeno Veron., l. I, *tract.* 15, p. 130.
[4] L. I, *tract.* 9, *De avar.*, p. 122.

Digitized by Google

paraître moins ornées que les femmes élevées dans le paganisme, et de fuir les plaisirs dont celles-ci faisaient leurs délices[1].

Nous sommes obligé de dire que les membres du clergé lui-même n'ont pas toujours su se mettre à l'abri de cet esprit mondain; à côté de tant d'hommes qui, dans les rangs les plus élevés du sacerdoce comme dans les plus humbles, ont donné des exemples à jamais sublimes d'abnégation et de simplicité, il s'est trouvé de bonne heure des prélats et des clercs aimant les richesses et recherchant avec ardeur les honneurs du monde[2].

L'effet naturel de ce retour de l'amour des richesses a été un grand refroidissement de l'amour des chrétiens entre eux; la cupidité et la charité ne peuvent pas subsister ensemble, on ne peut pas servir ensemble « Mammon et Dieu. » Se rattachant au monde, les chrétiens se détachèrent du ciel et oublièrent les préceptes de Jésus-Christ; le lien qui devait les unir en une grande famille de frères, se relâcha pour beaucoup d'entre eux; on vit reparaître les jalousies, les rivalités, les haines[3], et, plus de cent ans après qu'Eusèbe eut constaté ce retour, Salvien dut s'en plaindre de nouveau, en faisant avec tristesse la comparaison de la vie

[1] Tertullien écrivit contre ces goûts mondains son traité *De cultu feminarum*, p. 149 et suiv., et Cyprien le sien, *De habitu virginum*, p. 173 et suiv. — Voy. aussi Tertull., *De velandis virg.*, c. 3, p. 174. — Commodianus, *Instruct.*, v. 919 et suiv., p. 643. — Basil., *Hom. in divites*, § 2, t. II, p. 53. — Chrysost., *Interpret. in Jes.*, c. 3, § 9, t. VI, p. 45; — *Hom.* 17 *in Mat.*, § 3, t. VII, p. 225; — *Hom.* 27 *in Joh.*, § 3, et *Hom.* 61 *in Joh.*, § 4, t. VII, p. 157 et 367. — Paulin. Nol., *Poema* 22, p. 126. — Voy. en général sur le luxe, du temps de Théodose, Müller, *De genio, moribus et luxu ævi Theodosiani.* Copenh. 1798, in-8°.

[2] Cyprien s'en plaint déjà, *De lapsis*, p. 183. — Salvian., *Adv. avaritiam*, l. I, c. 1, p. 218 — Comp. Fleury, *Mœurs des chrétiens* (*Panth. littér.*, Par. 1837), p. 259.

[3] Euseb., *Hist. eccl.*, l. VIII, c. 1, p. 292.

des chrétiens avec celle des barbares qui envahissaient l'Empire[1].

Le déclin de l'amour chrétien se montre dans toutes les relations sociales que le christianisme était venu unir et sanctifier par la charité. Comme beaucoup de membres de l'Église, hommes et femmes, recherchent avant tout les plaisirs et le luxe, le mariage n'est plus pour eux une union sainte, une école de vertus et de fidélité réciproque; en Grèce, en Afrique, en Gaule, les hommes riches ont des amantes à côté de leurs épouses; souvent celles-ci sont confondues avec les esclaves qui se livrent aux passions de leurs maîtres[2]; on ne cesse d'alléguer le principe païen que le mari peut se permettre impunément les infidélités pour lesquelles il mettrait en accusation sa femme; on pense que ce n'est pas un péché de vivre avec une concubine, pourvu qu'on n'empiète pas sur les droits des hommes mariés et qu'on s'abstienne des lieux publics[3]. Les femmes, se croyant dégagées de leur foi par l'exemple de leurs époux, s'empressent de le suivre; « les villes, dit Salvien, sont remplies de lieux infâmes, fréquentés par des femmes de qualité; elles regardent ce libertinage comme un des priviléges de leur naissance, et ne se piquent pas moins de surpasser les autres femmes en impureté qu'en noblesse[4]. »

Les principes de conduite envers les esclaves, dans lesquels le maître devait aimer des hommes appelés à la même liberté spirituelle, au même salut que lui, ne sont pas mieux observés par beaucoup de chrétiens que la sainteté du ma-

[1] *De gubernat. Dei*, l. V, c. 4, p. 102.

[2] Chrysost., *Hom.* 69 *in Joh.*, § 4, t. VIII, p. 470. — *«...quasi genus est castitatis, uxoribus paucis esse contentum.»* Salvian., *De gubern. Dei*, l. IV, c. 5, p. 71; — l. VII, c. 5, p. 153.

[3] August., *Sermo* 9, § 4 et 11; — *Sermo* 224, § 3, t. VI, p. 36. 40. 674.

[4] *De gubernat. Dei*, l. VII, c. 5 et suiv., p. 153 et suiv.

riage et le respect de la femme. Non-seulement il y a encore des maisons remplies d'esclaves inutiles et fainéants, servant à des besoins ridicules ou destinés à grossir le cortége avec lequel le maître ou la maîtresse paraissaient dans les rues[1], mais on les traite aussi avec le même mépris, avec le même manque de charité que dans la société païenne; au lieu de les relever par un traitement plein d'affection, on les laisse dans leur bassesse et dans les vices qu'elle traîne à sa suite; par le spectacle qu'on offre à leurs yeux, on fournit un prétexte à leur corruption, et, en les accablant de travaux pénibles et de châtiments cruels, on les engage au mensonge, à la rapine, à la fuite, à la révolte ouverte[2]. Quand les maîtres se plaignent des vices de leurs serviteurs, les docteurs de l'Église leur répondent que c'est en eux-mêmes qu'ils doivent en chercher la cause[3]; ils expient leur mépris pour leurs esclaves, en subissant à leur tour l'influence de la mauvaise vie que ceux-ci mènent sous leurs yeux[4].

C'est surtout contre l'abus que des chrétiens font de leurs frères, en les faisant servir à des passions ou à des divertissements condamnés par l'esprit de l'Évangile, que les grands prédicateurs de l'Église éclatent en plaintes énergiques et réitérées. Le goût pour les spectacles de toute espèce, pour le théâtre, la danse, les combats du cirque, mal éteint chez beaucoup de païens convertis, survit avec son

[1] Hieron., ep. 54 et 89, t. I, p. 290. 505. — Chrysost., *Hom.* 27 *in Joh.*, § 3, t. VIII, p. 157. — *Hom.* 40 *in Cor.*, § 5, t. X, p. 385. — Greg. Nazianz., *Orat.* 16, t. I, p. 249.

[2] Chrysost., *Hom.* 4 *in Tit.*, § 3, t. XI, p. 753. — Salvian., *De gubern. Dei*, l. IV, c. 3, p. 67 et suiv.

[3] « *Quanta servorum illic corruptela, ubi dominorum tanta corruptio.* » Salvian., *De gubern. Dei*, l. VII, c. 4, p. 155. — Comp. Hieron., ep. 54 et 117 (August. ad Hieron.), t. I, p. 284, 788.

[4] Chrysost., *Hom.* 15 *in Eph.*, § 3, t. XI, p. 113. 114.

ancienne violence à la suppression du paganisme. Au quatrième siècle, les chrétiens courent aux jeux, plus nombreux, dit Augustin, que les païens et les juifs[1]; ils y cherchent un délassement, et n'y trouvent que des leçons de corruption, de luxure ou de cruauté; il en est qui se croient des plus fermes, et qui, à la vue du sang qui rougit l'arène, sentent se réveiller en eux les passions endormies, et succombent à de tristes rechutes[2]. Ils remplissent les amphithéâtres aux fêtes les plus solennelles de l'Église, le jour de Pâques, aux heures mêmes des assemblées du culte; ce scandale, dont les Pères se plaignent avec une douleur amère[3], et auquel ils opposent la rude austérité des barbares qui ne connaissent pas les spectacles[4], frappe même des païens, étonnés de ce contraste entre les principes des chrétiens et leur vie[5]. Les dangers publics, la dissolution de l'Empire, l'approche des nations germaniques, ne mettent pas même un frein à ce délire; après la prise de Rome par les barbares, les Romains, réfugiés à Carthage, au lieu de s'affliger de la chute de leur ville *éternelle*, se mêlent avec ardeur à la foule frivole qui se presse aux théâtres[6], et, lorsque Carthage elle-même tombe entre les mains des Vandales, les cris des combattants dans les rues se mêlent aux

[1] *Sermo* 88, § 17, t. V, p. 333.

[2] P. ex. Alypius, l'ami d'Augustin, qui assista en 385 à un combat de gladiateurs à Rome. August., *Confess.*, l. VI, c. 8, t. I, p. 90. — Voy. aussi Chrysost., *Hom.* 37 *in Matth.*, §§ 6. 7, t. VII, p. 422; — *Hom. contra ludos et theatra*, t. VI, p. 272; — *Hom.* 68 *in Mat.*, §§ 3 et 4, t. VII, p. 673.

[3] Chrysost., *Hom. contra ludos et th.*, §§ 1 et 2, t. 6, p. 272; — *Hom.* 58 *in Joh.*, § 4, t. VIII, p. 342. — August., *Enarr. in Ps.* 147, § 7, t. IV, p. 1233; — *Sermo* 361, § 4, t. V, p. 982.

[4] Chrysost., *Hom.* 37 *in Mat.*, § 7, t. VII, p. 424.

[5] Amm. Marcell., l. XIV, c. 6, t. I, p. 20.

[6] August., *De civit. Dei*, l. I, c. 32, t. VII, p. 24; — *Confess.*, l. I, c. 7, t. I, p. 90.

applaudissements de la populace qui s'amuse au cirque[1]. Dans les autres parties de l'Empire, la démence est la même; à Trèves, les quelques nobles qui survivent au sac de la ville, demandent à l'empereur, comme remède à leurs maux, un envoi de gladiateurs[2].

C'est en proie à cette folie que, dans la capitale comme dans les provinces, le peuple romain court à sa perte; il meurt et il rit, dit Salvien, le spectateur indigné de cette misère immense[3]. Les Romains ne songent plus qu'à jouir des moments qui leur restent; ils demeurent indifférents au sort de la patrie, indifférents à celui des malheureux qui remplissent les campagnes et les villes, indifférents même à leur propre sort. Chez beaucoup d'entre eux, la foi est endormie, la charité est morte; ni la voix de leurs prédicateurs, ni celle plus puissante encore des événements n'ont plus assez de force pour les réveiller. Et pourtant à quelle époque la charité, l'amour fraternel et prêt aux sacrifices, eût-il été plus nécessaire que dans ces temps d'appauvrissement, de malheurs, de souffrances de toute espèce? Plusieurs sans doute en gardaient encore le trésor et le répandaient autour d'eux; au milieu de l'égoïsme des uns et de la détresse des autres, ils rendaient témoignage de la puissance de la foi chrétienne et de la vie d'amour que cette foi allume

[1] Salvian., *De gubernat. Dei*, l. VI, c. 12, p. 139.

[2] *O. c.*, l. VI, c. 15, p. 143.

[3] «...*Totus Romanus orbis et miser est et luxuriosus. Quis, quæso, pauper et nugax, quis captivitatem expectans de circo cogitat, quis metuit mortem et ridet? Nos et in metu captivitatis ludimus, et positi in mortis timore ridemus. Sardonicis quodammodo herbis omnem Romanum populum putes esse saturatum.* Moritur, et ridet. *Et ideo in omnibus fere partibus mundi risus nostros lacrymæ consequuntur; ac venit etiam in præsenti super nos illud Domini nostri dictum: Væ vobis qui ridetis, quoniam flebitis!*» *O. c.*, l. VII, c. 1, p. 150.

dans les âmes[1]. Mais la majorité des hommes était devenue étrangère à ces sentiments, sans lesquels le nom de chrétien n'est qu'une triste dérision ; c'est en vain que les prédicateurs de l'Église répétaient, sous toutes les formes, qu'il faut consacrer au soulagement des pauvres tout cet or dont on couvrait ses vêtements, ses meubles, ses esclaves, ses chevaux[2]; c'est en vain qu'ils représentaient aux riches, occupés de leurs plaisirs, les souffrances de l'indigent, de la veuve, de l'orphelin abandonnés[3]; c'est en vain qu'ils flétrissaient, comme indignes des chrétiens, cette honteuse prodigalité qui jetait aux histrions, aux danseurs, aux femmes perdues, ce qu'il fallait donner aux membres affligés du corps de Christ[4]. Dans leur fol entraînement, les fidèles, qui ne méritaient plus ce nom, n'écoutaient plus ni l'exhortation ni le blâme; ils restaient insensibles à la misère qui formait le contraste le plus effrayant avec les richesses et le luxe des derniers grands propriétaires du monde romain. Cette misère elle-même, fruit du despotisme et de l'esclavage antiques, des désordres de l'Empire, de l'aversion générale pour le travail, plus encore que des ravages exercés par les barbares, était un triste héritage que la société païenne avait légué à la société convertie au christianisme. Elle régnait partout, dans toutes les provinces, en Orient

[1] Voy. les exemples mentionnés dans le cours de notre second livre. Salvien, parlant de la Gaule, dit : «*Sciunt Galliæ devastatæ*, sed non ab omnibus, et ideo in paucissimis adhuc angulis vel tenuem spiritum agentes; quia eas interdum paucorum integritas aluit, quas multorum rapina vacuavit.» L. IV, c. 4, p. 70.

[2] Chrysost., *Hom.* 27 *in Joh*, § 3, t. VIII, p. 157.

[3] Asterius, *Hom. de divite et Lazaro*, p. 3.

[4] « *Valde parum est vocari christianos. Quanta donatis histrionibus? quanta donatis venatoribus? quanta turpibus personis? Donatis eis qui vos occidunt.*» August., *Sermo* 9, § 21, t. V, p. 44; — *Sermo* 51, § 1, t. V, p. 197. — Asterius, *Hom. in festum Kalend.*, p. 58.

Digitized by Google

comme en Occident, dans les villes aussi bien que dans les campagnes[1]; ses effets sur ses victimes étaient l'affaiblissement des sentiments d'affection les plus naturels et du respect que l'homme se doit à lui-même. Pour se défaire de leurs enfants, les pauvres les exposaient ou les tuaient, ils les vendaient comme esclaves ou les engageaient comme tels à des usuriers : exemple terrible de la persistance des mœurs païennes chez des populations chrétiennes de nom[2]. Les parents de ces créatures condamnées, au lieu de chercher dans le travail les moyens d'une existence honnête, affluaient dans les villes, encombraient les rues et les places, et sollicitaient des aumônes, soit en étalant des infirmités vraies ou fausses, soit en proférant des menaces contre ceux qui ne se hâtaient pas de les contenter[3]. Cette mendicité avait pris des proportions telles qu'en 382 l'empereur Valentinien dut rendre une loi pour y mettre des bornes; les pauvres infirmes ou invalides devaient seuls être admis à implorer des secours dans les rues; ceux qui pouvaient travailler, étaient renvoyés aux travaux des champs[4]. Les églises, les évêques, des laïques bienfaisants s'épuisaient en sacrifices pour remédier à ce mal; mais il y avait trop de chrétiens dont le cœur ne s'ouvrait pas à la compassion, et qui continuaient, avec l'ancienne dureté païenne, d'exploiter les populations et les individus. Malgré la loi de Dioclétien, qui avait noté les usuriers d'infamie[5], et malgré les exhortations énergiques

[1] Chrysost., *Hom.* 66 *in Mat.*, § 3, t. VII, p. 658. — Greg. Nyss., *Or.* 2 *de pauper. amandis*, t. II, p. 53 et suiv.

[2] Lactant., *Div. instit.*, l. VI, c. 20, t. II, p. 491. — Les lois de Constantin, *Cod. Theod.*, l. XI, tit. 27, l. 1 et 2. — *Cod. Theod.*, l. III, tit. 3, l. 1, et l. V, tit. 8, l. 1.

[3] Ambros., *De off.*, l. II, c. 16, t. II, p. 88. — Asterius, *Hom. in festum Kal.*, p. 55 et 56.

[4] *Cod. Theod.*, l. XIV, tit. 18, l. 1; avec le *Comment.* de Godefroy.

[5] En 290. *Corp. Jur.*, l. II, tit. 12, l. 20. — Comp. M. Wallon, p. 388 et suiv.

des Pères, l'usure s'exerçait d'une manière effroyable; si le pauvre ne pouvait plus payer, le créancier s'emparait de ses enfants pour les vendre au marché public[1]. Les employés du fisc eux-mêmes commettaient cette barbarie, autorisée par la loi païenne, mais incompatible avec une législation et une société conformes à l'Évangile; ils saisissaient les fils du père incapable de payer les impôts publics[2]. Dans les campagnes, les grands propriétaires pressuraient leurs colons et les ruinaient par des tributs injustes; à ces charges onéreuses, ils ajoutaient celle de leurs propres impôts qu'ils faisaient payer par les malheureux réduits au désespoir[3]. A cette oppression se joignait dans les villes l'iniquité des magistrats qui, au lieu de défendre les intérêts des habitants, ne tendaient qu'à spolier les faibles ou à s'enrichir aux dépens du trésor; dans l'absence de toute surveillance, au milieu du désordre universel, ils faisaient peser les charges les plus lourdes sur les hommes les plus pauvres, sur ceux qui, par leur obscurité, devenaient la proie facile de leurs exactions; il n'y a pas de ville, dit Salvien, pas de municipe, pas de bourg, où il n'y ait pas autant de tyrans que de curiales[4]. Aussi arriva-t-il que la petite propriété disparut de plus en plus; la population libre, agricole et industrielle diminua dans une progression rapide; pour échapper à la spoliation, la plupart des petits propriétaires, préférant la dure condition de colons à celle d'hommes libres, devenue insupportable, recherchèrent la protection oppressive des grands auxquels ils engagèrent leur indépendance, tandis que d'autres allèrent chercher chez les barbares un asile que

[1] Ambros., *De Tobiâ*, c. 8, § 29, t. I, p. 600. — Basil., *Hom. in partem Ps.* XIV, § 4, t. I, p. 112.

[2] Hieron., *Vita Paphnutii, in Vitis SS.*, Col. 1547, fol.

[3] August., ep. 247, t. II, p. 663. — Chrysost., *Hom.* 60 *in Mat.*, § 3, t. VII, p. 614. — Salvian., *De gubern. Dei*, l. IV, c. 6, p. 73.

[4] *O. c.*, l. V, c. 4, p. 103; l. V, c. 7 et 8, p. 107 et suiv.

l'Empire ne leur offrait plus[1]. A côté des hommes cupides qui exploitaient ainsi la misère du peuple, d'autres cherchaient une gloire éphémère par de riches aumônes, pareilles aux largesses des siècles païens; tantôt on voyait des hommes et des femmes, précédés d'esclaves, se rendre au parvis des églises et y distribuer de l'argent à des troupes de pauvres, pour qu'on louât leur charité[2]; tantôt ils prodiguaient leurs libéralités à des favoris indignes, successeurs de ces parasites qui avaient rempli les vestibules des Romains de la décadence[3]. Malgré le grand besoin de secours, les docteurs de l'Église ne cessaient de s'opposer à cette tendance païenne d'altérer la charité par une ostentation ambitieuse; ce n'est pas des largesses splendides, ni des aumônes extérieures qu'ils réclamaient des fidèles, ils voulaient avant tout un amour réel, inséparable de l'humilité, capable de sacrifice et plein de respect pour les frères. En voyant se refroidir cet amour qui, suivant eux, devait être la plus glorieuse marque de l'Église, ils s'attristent, ils voient avec terreur la société romaine périr, entraînée par un flot irrésistible[4]; quelques-uns mêmes ne peuvent se défendre de l'idée que la fin du monde est proche[5]. Quand les chrétiens, réveillés de leur insouciance par le bruit de l'Empire qui s'écroule, demandent avec anxiété pourquoi Dieu les abandonne, les Pères leur répondent qu'ils ne souffrent que des maux mérités par leurs vices : rappelez-vous vos turpitudes

[1] *O. c.*, l. V, c. 8 et 9, p. 111.

[2] « ...*hoc ipso cupiunt placere, quòd placere contemnunt*... » Hieron., ep. 22, t. I, p. 110. 117.

[3] « *Solent pleræque matronarum buccinatoribus suis dona conferre, et in paucos largitate profusà, manum a cæteris retrahere.* » Hieron., ep. 108, t. I, p. 707.

[4] « *Proh nefas! Orbis terrarum ruit, in nobis peccata non ruunt!* » Hieron., ep. 128, t. I, p. 965.

[5] « ..*sæculi vicinus est finis!* » Petr. Chrysol., *Sermo* 47, p. 200.

Digitized by

et vos crimes, et voyez si vous êtes dignes de la protection de Dieu[1]. L'auteur qui s'exprime de la sorte, Salvien, porte ses regards plus loin; il comprend qu'il faut un élément nouveau pour rajeunir la société vieillie; c'est dans les invasions des barbares qu'il entrevoit un moyen suprême employé par la sagesse de Dieu pour retremper les forces défaillantes du monde romain[2]; le paganisme avait entraîné l'humanité dans une corruption profonde, les esprits étaient amollis, les courages énervés, les caractères brisés; le christianisme n'était vivant que dans des âmes individuelles, tout en ayant transformé les relations sociales, mais il ne régnait pas encore en maître incontesté, les mœurs des masses lui résistaient encore. Il fallut mêler à une race devenue impuissante une race plus jeune, pour sauver ce que la civilisation antique avait de durable et de grand, et pour faire porter à la foi et à la charité chrétiennes tous leurs fruits de justice, d'amour et de paix; il fallut, en un mot, que la main de Dieu jetât un aliment nouveau sur le foyer expirant de la civilisation du monde.

C'est à regret que nous avons réuni ces traits pour montrer dans les mœurs des derniers temps de l'Empire romain le relâchement de la charité chrétienne. Mais on n'est historien exact qu'au prix de la plus sévère fidélité; nous avons dû prévenir le reproche de n'avoir présenté que sous une seule de ses faces le grand tableau dont nous avions à faire l'esquisse. Nous accusera-t-on, d'un autre côté, d'amoindrir l'efficacité du christianisme, en parlant de la nécessité d'un élément nouveau pour achever la régénération du

[1] Salvian., *De gubern. Dei*, l. IV, c. 12, p. 82.

[2] « *Et miramur si terræ vel Aquitanorum, vel nostrorum omnium a Deo barbaris datæ sunt, cum eas quas Romani polluerant fornicatione, nunc mundent barbari castitate?* » *De gubernat. Dei*, lib. VI, c. 6, p. 157.

monde? Nous ne craignons pas cette objection, car nous croyons avoir suffisamment démontré que l'Évangile de Jésus-Christ est seul assez puissant pour améliorer et sauver les individus et pour asseoir la société sur ses bases réelles; mais il lui faut un terrain où ses germes puissent fructifier. Sur le terrain romain, tel qu'il lui avait été livré par les mœurs antiques, il avait rempli sa tâche; il avait ouvert une ère nouvelle dans l'histoire du genre humain; le paganisme avec la société faite à son image était renversé : pour réaliser la civilisation nouvelle, préparée par l'influence du christianisme sur la société romaine, il fallut mêler à celle-ci des générations fraîches et vigoureuses, étrangères aux idées et aux mœurs du monde classique. La réaction païenne dans l'Empire n'avait pas altéré l'esprit chrétien, éternellement supérieur à toutes les atteintes; il avait subsisté dans sa pureté céleste; au milieu de la foule qui se précipitait dans l'abîme, des hommes pieux continuaient de donner l'exemple de toutes les vertus que cet esprit inspire; au-dessus des mœurs, il y avait les institutions de l'Église et les lois civiles améliorées; au-dessus d'un monde qui mourait, il y avait l'Évangile et son principe de vie divine, planant sur la société en désordre, comme jadis l'esprit de Dieu avait plané sur le chaos des éléments. Dès lors les anciennes formes pouvaient disparaître, le monde romain corrompu pouvait périr, les barbares pouvaient couvrir le sol de ses débris immenses. Car, au milieu des ruines, deux choses demeuraient intactes : l'Évangile, source de salut pour les âmes et de paix pour la société, et le code, garantie des droits individuels en même temps que régulateur des relations sociales. Ce qu'il y avait de durable dans la civilisation romaine, transformée et complétée par l'influence chrétienne, ne pouvait pas être emporté par le flot orageux; c'étaient des germes déposés dans les sillons creusés par les révolutions, ces épreuves douloureuses de l'humanité; un jour, ils devaient renaître

Digitized by

pour refleurir et pour porter de nouveaux fruits. Ces germes étaient conservés, parce que le vrai droit est aussi immortel que la vraie charité, parce que la croix du Sauveur se dressait sur le monde comme un symbole d'amour et de paix, comme un phare lumineux dont nulle tempête ne peut éteindre l'éclat. Sans doute, l'œuvre de la charité n'est pas encore tout à fait accomplie; les mœurs sont encore païennes sous bien des rapports; l'égoïsme règne encore dans le monde, parce qu'il règne encore dans les âmes; on voit encore de grands vices à côté de grandes misères. De toutes parts on cherche à y porter remède; plusieurs ne voient ce remède que dans le retour à un ordre de choses où l'individu, absorbé par la société, abdique sa pensée libre, son activité volontaire, tout ce qui constitue sa personnalité; où le malheureux et le pauvre doivent trouver un sort meilleur dans la satisfaction exclusive des besoins terrestres, en un mot, où l'on doit être heureux sans être ni amélioré ni respecté. Aujourd'hui comme jadis, l'homme cherche le bonheur avec impatience; mais trop souvent on accuse la société, si tous ne possèdent pas ce bonheur dans une proportion égale; au lieu de le placer avant tout dans le serein et impérissable domaine de l'âme, on le confond avec le bien-être passager du corps ou avec les orageux plaisirs des sens; on croit pouvoir y amener les hommes en changeant les formes de gouvernement ou en refaisant la société, et on veut corriger celle-ci avant d'avoir régénéré moralement les individus. Ce ne serait pas un progrès; ce ne serait qu'un renouvellement du monde païen, suivi bientôt d'une décadence universelle. Ce danger pourtant n'est pas à craindre; comme au cinquième siècle, au déclin de l'Empire de Rome, la croix est encore debout, nous avons foi dans les promesses de Jésus-Christ et dans les progrès qu'elles nous garantissent. Si tous les triomphes ne sont pas encore remportés par l'Évangile qu'on abaisse trop souvent au service du monde, si le royaume de Dieu

Digitized by Google

n'est pas encore réalisé sur la terre dans sa perfection, si l'esprit d'erreur et de péché résiste encore à l'Esprit-Saint, la charité que le Sauveur communique aux fidèles de son Église ne se lassera point; elle redoublera d'efforts pour soulager tous ceux qui souffrent, et pour préparer un meilleur avenir à la société en régénérant, en adoucissant, en affranchissant les âmes; elle seule le peut, car, prête aux plus grands sacrifices, plus forte que la mort, elle ne recule devant aucun obstacle quand il s'agit du vrai bonheur des hommes. C'est elle par conséquent aussi qui seule peut établir la vraie justice dans le monde; l'homme qui aime sait seul être parfaitement juste, car lui seul sait respecter les droits de ses frères. « *Ubi caritas non est, non potest esse justitia* » : cette parole de l'évêque d'Hippone résume tout notre travail, car elle résume avec une précision admirable la différence entre une société chrétienne et toutes celles qui sont fondées sur d'autres bases.

FIN.

NOTES.

NOTE 1 (p. 392).

Il y a quelques années, il a paru en Allemagne un ouvrage sur l'esprit chrétien dans les œuvres de Tacite : *Prophetische Stimmen aus Rom, oder das Christliche im Tacitus, und der typisch-prophetische Charakter seiner Werke*, par Bötticher ; 2 vol., Hambourg 1840. C'est une production singulière, unissant à un grand enthousiasme philologique, des préoccupations dogmatiques assez étroites et une forte dose de vanité germanique. L'auteur veut appliquer à Tacite ce qu'il appelle une interprétation plus profonde, plus spirituelle ; il trouve ainsi des analogies, quelquefois spécieuses, mais le plus souvent forcées, et ne témoignant jamais en faveur d'éléments chrétiens chez Tacite. M. Böttičher parle tantôt de la foi profonde de Tacite, de la vivacité de sa conscience religieuse ; tantôt il dit que cette foi prétendue si vive était pleine d'hésitations et de doutes ; il assure qu'en Tacite l'esprit de Dieu rend témoignage du besoin et du désir d'un Sauveur, mais il ajoute que cela a lieu à son insu ; il parle du caractère prophétique et typique de ses ouvrages, et ajoute que Tacite lui-même n'en savait rien. L'ouvrage est plein de ces contradictions ; il était difficile de les éviter, une fois que l'auteur s'était proposé de soutenir un système contraire à la vérité.

Au milieu de la corruption et de la bassesse générales et sous le despotisme des empereurs, Tacite rappelle l'image d'un ancien Romain des temps plus austères de la République ; c'est l'ancienne vertu, l'ancien patriotisme, un sens moral incontestable, mais sans action, sans initiative, se courbant sous la nécessité des temps ; c'est une soumission à la destinée, sans élan vers un monde supérieur, sans espérance et surtout sans charité. C'est parce que la liberté est bannie et que la gloire de Rome est souillée, que Tacite s'attriste et s'indigne ; il ne le fait pas pour d'autres causes. Il ne hasarde qu'avec beaucoup de réserve le vœu de voir revenir des jours meilleurs ; il se borne à exprimer avec amertume ses doutes au sujet de la justice des dieux (p. ex. *Ann.*, l. XVI, c. 33, t. II, p. 298 ; *Hist.*, l. I, c. 3, t. III, p. 5). Pourquoi donc lui faire dire ce qu'il n'a pas dit ? pourquoi chercher des types et des prophéties là où personne ne s'en doute ? M. Böttícher se perd, sous ce rapport, dans des

Digitized by Google

subtilités fort étranges : Tacite lui fournit par exemple des types pour les destinées de la maison de Hohenzollern et la mission providentielle de la Prusse. M. Bötticher a tort enfin de dire que le vrai romanisme (*Römerthum*) est très-près du christianisme ; il n'y a pas deux termes plus éloignés l'un de l'autre ; la civilisation de la Rome républicaine n'était pas plus près du christianisme que celle de la Rome corrompue et asservie du temps de l'Empire.

NOTE 2 (p. 412).

Le fait d'un rescrit d'Antonin en faveur de la tolérance est attesté par un fragment de l'apologie de Méliton, conservé par Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 26, p. 148. Mais il est fort douteux que ce rescrit soit le même que ce que nous possédons sous le titre de *Edictum ad commune Asiæ*. Il se peut que le passage de Méliton ait fourni l'occasion d'attribuer à Antonin ou à Marc-Aurèle un texte rédigé postérieurement sur le modèle de l'édit d'Adrien, et ajouté plus tard à la première apologie de Justin Martyr, c. 70, p. 85. Un texte un peu différent se trouve chez Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 13, p. 126. L'authenticité a été soutenue principalement par Hegelmaier, *Comment. in edictum Imp. Antonini Pii pro christianis*, Tubing. 1767, in-4° ; et, en dernier lieu, par Gullander, *De epistolæ Antonini Pii ad commune Asiæ*, Lund en Suède 1839, in-4°. Les raisons pour démontrer l'inauthenticité, alléguées par Scaliger, *Animadv. ad Chron. Eusebii*, p. 203, par Thirlby, éd. de Justin, Lond. 1722, p. 2 ; par Haffner, *De edicto Antonini Pii pro christianis ad commune Asiæ*, Strasb. 1781, in-4°, sont beaucoup plus concluantes.

NOTE 3 (p. 416).

Dans le septième livre de son ouvrage *De officio proconsulis*, Ulpien avait réuni les édits des empereurs contre les chrétiens (Lactant., *Div. instit.*, l. V, c. 11, t. I, p. 390). De ce fait, et d'un passage du *Martyr. Rom.*, 2 mars, p. 99, disant que, sous Alexandre Sévère, pendant qu'Ulpien était préfet de Rome, on crucifia plusieurs chrétiens en cette ville, on a tiré la conséquence que le grand jurisconsulte a été animé de haine contre le christianisme. M. Troplong lui-même dit, p. 79 : « Ulpien, qui faisait crucifier les chrétiens, parlait leur langue en croyant parler celle du stoïcisme dans plusieurs de ses maximes philosophiques. » Mais ni le témoignage du Martyrologe, ni le but de l'ouvrage d'Ulpien, ne suffisent

pour prouver sa haine. Dans son livre, il réunit toutes les constitutions relatives à ce qui a été considéré alors comme crime ou délit; il dut donc nécessairement y comprendre les édits contre ceux qui ne pratiquaient pas les cultes reconnus. Quant au fait rapporté par le Martyrologe, il ne s'accorde guère avec les témoignages positifs des historiens, disant que, sous Alex. Sévère, les chrétiens ont été libres à Rome. Voy. p. ex. Lamprid., *Alex. Sev.*, c. 22 : « *Christianos esse passus est* » (*in Scriptt. hist. aug.*, t. I, p. 272). Mais, en l'admettant même, il ne suffirait pas pour prouver qu'Ulpien a été l'adversaire irrité de l'Évangile; si, pendant qu'il était préfet, des chrétiens ont subi le martyre à Rome, c'est en vertu des édits contre les religions illicites. Le savant historien de la littérature romaine, M. Bæhr, dit dans sa *Geschichte der römischen Literatur*, 3e édit., t. II, p. 654 : « *Unerwiesen ist der dem Ulpian gemachte Vorwurf des Christenhasses.* » Voy. aussi de Toullieu, *Oratio de Ulpiano an christianis infenso*. Gœtting. 1724, in-4o; et la préface de Pothier aux *Pandectes*, Lyon 1782, in-fol., t. I, *Series jurisconsultorum*, § 79, p. XXXIX.

LISTE DES AUTEURS CITÉS.

AUTEURS ANCIENS.

Ælianus, *Variæ historiæ*, éd. Perizonius, 2 vol., Leyde 1701, in-8°.
Ammianus Marcellinus, *Historiæ*, 2 vol., Leyde 1701, in-8°.
Aristophanes, éd. Invernizzi., 2 vol., Leipz. 1794, in-8°.
Aristoteles, *Ἠθικὰ Νικομαχεῖα*, éd. A. Koraï, Paris 1821, in-8°.
Id. *Πολιτικῶν τὰ σωζόμενα*, éd. *id.*, Par. 1822, in-8°.
Athenæi *Deipnosophistæ*, éd. Joh. Schweigh., 14 vol., Strasb. 1804 et suiv., in-8°.
Aulus Gellius, *Noctes atticæ*, 2 vol., Bip. 1781, in-8°.
Ciceronis *Opera*, 12 vol., Bip. 1781, in-8°.
Dio Cassius, éd. Imm. Bekker, 2 vol., Leipz. 1849, in-8°.
Dio Chrysost., *Orationes*, éd. Reicke, 2 vol., Leipz. 1784, in-8°.
Diogenes Laertius, *De vitis etc. philosophorum*, éd. Longolius, 2 vol., 1739, in-8°.
Dionysius Halicarn., *Antiquitates Romanæ*, 2 vol., Oxf. 1704, in-fol.
Epicteti *Opera*, éd. J. Schweigh., 3 vol., Leipz. 1799, in-8°.
Euripidis *Dramata*, éd. Bothe, 2 vol., Leipz. 1825, in-8°.
Gnomici poetæ græci, éd. Brunk, Str. 1784, in-4°.
Herodiani *Historiæ*, éd. Pareus. Francf. 1630, in-8°.
Horatii *Opera*, éd. Oberlin, Str. 1788, in-4°.
Josephi *Opera*, éd. Sigeb. Havercamp, 2 vol., Amst. 1726, in-fol.
Juliani *Opera*, Par. 1630, in-4°.
Id. *Epistolæ*, éd. Heyler, Mayence 1828, in-8°.
Juvenalis et Persii *Satyræ*, Bip. 1785, in-fol.
Libanii *Opera*, éd. Morelli, 2 vol., Par. 1627, in-fol.
Luciani *Opera*, 2 vol., Amst. 1687, in-8°.
Lucretius, *De rerum naturâ*, Bip. 1782, in-8°.
Macrobii *Opera*, 2 vol., Bip. 1788, in-8°.
Marci Aurelii *Pugillaria*, éd. Joly, Paris 1774, in-12.
Martialis *Epigrammata*, 2 vol., Bip. 1784, in-8°.
Menandri et Philemonis *Reliquiæ*, éd. H. Grotius et Clericus, Amst. 1709, in-8°.
Mulierum græcarum quæ oratione prosâ usæ sunt fragmenta, éd. J. Chr. Wœf., Londres 1739, in-4°.
Oratores attici, éd. Imm. Bekker, 5 vol., Berlin 1824, in-8°.

Digitized by Google

Ovidii *Opera*, 4 vol., Bip. 1783, in-8°.

Pausanias, *Descriptio Græciæ*, éd. Schubart et Walz, 3 vol., Leipz. 1839, in-8°.

Petronii *Satyricon*, éd. Burmann, Utr. 1709, in-4°.

Platonis *Opera*, éd. Fr. Ast, 11 vol., Leipz. 1822, in-8°.

Symposium, t. III.

De republica, t. IV.

De legibus, t. VI et VII.

Plauti *Comœdiæ*, 2 vol., Bip. 1779, in-8°.

Plinii *Epistolæ et Panegyricus*, 2 vol., Bip. 1789, in-8°.

Plutarchi *Opera*, éd. Hutten, 14 vol., Tub. 1791, in-8°.

Quintiliani *Opera*, 4 vol., Bip. 1784, in-8°.

Sallustii *Opera*, éd. Planche, 2 vol., Par. 1825, in-8°.

Scriptores historiæ augustæ, 2 vol., Bip. 1787, in-8°.

Id. *id.* *romanæ minores*, Bip. 1789, in-8°.

Id. *rei rusticæ*, 4 vol., Bip. 1787, in-8°.

Senecæ *Opera*, 4 vol., Bip. 1782, in-8°.

Stobæi *Florilegium*, éd. H. Grotius, Par. 1623, in-4°.

Suetonius, Bip. 1783, in-8°.

Symmachi *Epistolæ*, Par. 1604, in-4°.

Taciti *Opera*, 4 vol., Bip. 1779, in-8°.

Terentii *Comœdiæ*, 2 vol., Bip. 1779, in-8°.

Themistii *Orationes*, éd. Dindorf, Leipz. 1832, in-8°.

Valerius Maximus, Bip. 1783, in-8°.

Xenophontis *Opera*, éd. Schneider, 6 vol., Leipz. 1816, in-8°.

Zosimus, éd. Imm. Bekker, Bonn 1837, in-8°.

INSCRIPTIONS.

Reinesius, *Syntagma Inscriptt. antiq.*, Lpz. 1682, in-fol.

Gruterus, *Inscriptiones antiquæ*, Amst. 1707, in-fol.

Muratori, *Novus thesaurus Inscriptt.*, Milan 1742, in-fol., t. IV.

Orelli, *Inscriptionum latin. selectarum amplissima collectio*, 2 vol., Zur. 1828, in-8°.

Bœckh, *Corpus Inscriptt. græcarum*, Berl. 1828, in-fol., t. I.

LOIS.

Corpus juris, éd. Kriegel, 2 vol., Leipz. 1836 et suiv., in-8°.

Codex Theodosianus, cum comment. Gothofredi, éd. Ritter, 6 tomes, Leipz. 1737, in-fol.

Digitized by Google

Caii Institutionum commentarii, éd. Gœschen, Berl. 1842, in-8°.
Ulpiani Fragmenta, dans *Jus civile antejustinianeum*, éd. Hugo, t. I, Berl. 1815, in-8°.

PÈRES DE L'ÉGLISE, ETC.

Acta sanctorum, curâ Bollandi, etc., 53 vol., Anvers 1643 et sv., in-fol.
Ambrosii *Opera*, éd. Bened., 2 vol., Paris 1686, in-fol.
Arnobii *Disputat. adv. gentes*, éd. Orelli, 2 vol., Lpz. 1816, in-8°.
Asterii *Homiliæ*, éd. Phil. Rubenius, Anvers 1615, in-4°.
Athanasii *Operâ*, éd. Bened., 2 t. en 4 vol., Padoue 1777, in-fol.
Athenagoras, *Legatio ad Græcos*, *in Just. M. Opp.*
Augustini *Opera*, éd. Bened, 11 t., Anvers 1700, in-fol.
Barnabas, *Epistolæ*, *in t. I PP. apost.*
Basilii Magni *Opera*, éd. Garnier, 3 vol., Paris 1721, in-fol.
Bibliotheca Patrum, éd. Gallandius, Venise 1769, in-fol., t. III, IV et V.
Cassiani *Opera*, Leipz. 1733, in-fol.
Chrysostomi *Opera*, éd. Montfaucon, 13 vol., Par. 1718, in-fol.
Clementis Alex. *Opera*, éd. Potter, 2 vol., Venise 1757, in-fol.
Id. Romani *Epistolæ*, *in t. I PP apost*
Commodianus, *Instructiones adversus gentium Deos pro christianâ disciplinâ*, dans le t. III de la *Bibl. PP. Gallandii.*
Conciliorum collectio amplissima, éd. Mansi, Flor. 1759, in-fol. Les 6 premiers vol.
Constitutiones apostolicæ, *in t. I PP. apost.*
Cypriani *Opera*, éd. Baluzius, Par. 1726, in-fol.
Cyrilli Alex. *Opera*, éd. Aubert, 6 vol., Paris 1638, in-fol.
Id. Hieros. *Opera*, éd. Touttée, Par. 1720, in-fol.
Epiphanii *Opera*, éd. Den. Petau, 2 vol., Col. 1682, in-fol.
Eusebii *Hist. eccl. et Vita Const.*, éd. Valesius, Mayence 1672, in-fol.
Fabricius, *Bibliotheca ecclesiast.*, Hamb. 1718, in-fol.
Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, dans le t. V de la *Bibl. PP. Gallandii.*
Gennadius, *De viris illustribus*, dans Fabric., *Bibl. eccl.*
Gregorii Nazianzeni *Opera*, éd. Prunæus, 2 vol., Leipz. 1690, in-fol.
Id. Nysseni *Opera*, 2 vol., Par. 1638, in-fol.
Hermas, *Pastor*, *in t. I PP. apost.*
Hieronymi *Opera*, éd. Martianay, 5 vol., Par. 1704, in-fol.
Id. *Epistolæ*, t. I de l'édit. de ses œuvres par Vallarsi, Venise 1766, in-4°.
Id. *Catalogus virorum illustr.*, dans Fabr., *Bibl. eccl.*

Digitized by Google

Hilarii Pictaviensis *Opera*, éd. Bened., Paris 1693, in-fol.
Ignatii *Epistolæ, in t. II PP. apost.*
Irenæus, *Contra hæreses*, éd. Massuet, Par. 1710, in-fol.
Isidorus Pelusiota, *Epistolæ de interpretatione divinæ scripturæ*, éd. Rittershusius, S. C. 1605, in-fol.
Justini Martyris *Opera*, éd. Bened., La Haye 1742, in-fol.
Lactantii *Opera*, éd. Lebrun et Lenglet Dufresnoy, 2 vol., Par. 1748, in-4°.
Macarii *Homiliæ et opuscula*, éd. Pritius, Leipz. 1714, in-8°.
Martyrum primorum Acta, éd. Ruinart, Amst. 1713, in-fol.
Martyrologium Romanum, éd. Baronius, Anvers 1613, in-fol.
Minucii Felicis *Octavius*, éd. Cellarius, Halle 1699, in-fol.
Nili abbatis *Opuscula*, éd. Suaresius, Rome 1673, in-fol.
Origenis *Opera*, éd. Delarue, 4 vol., Par. 1733, in-fol. Vol. I, *Contra Celsum*.
Orosius, *Adversus paganos historiæ*, éd. Havercamp, Leyde 1767, in-4°.
Palladius, *Historia Lausiaca*, Par. 1555, in-4°.
Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt Opera, éd. Cotelerius, 2e éd. Joh. Clerici, 2 vol., Amst. 1724, in-fol.
Paulini Nolani *Opera*, 2 vol., Par. 1685, in-4°.
Petrus Chrysologus, *Sermones*, Mayence 1607, in-8°.
Polycarpi *Epistola*, *in t. II PP. apost.*
Prosper Pomerius, *De vitâ contemplativâ*, Col. 1536, in-8°.
Prudentii *Opera*, éd. Cellarius, Halle 1703, in-8°.
Rufinus, *Historia eccles. Eusebii*, Bâle 1542, in-fol.
Salviani *Opera*, éd. Baluzius, Par. 1684, in-8°.
Socratis et Sozomeni *Hist. eccles.*, éd. Valesius, Mayence 1677, in-fol.
Tatianus, *Oratio adv. Græcos, in Opp. Justini Mart.*
Tertulliani *Opera*, éd. Rigaltii, Venise 1744, in-fol.
Id. *Apologeticus*, éd. Sig. Havercamp, *ib.*
Theodoreti *Opera*, éd. Schulze et Nœsselt, 5 vol., Halle 1769, in-8°.
Id. *et* Evagrii *Hist. eccles.*, éd. Valesius, Mayence 1677, in-fol.
Theophilus, *Ad Autolycum, in Opp. Justini Mart.*
Victor Vitensis, *Hist. persecutionis Vandalicæ*, éd. Ruinart, Par. 1694, in-8°.
Zeno Veronensis, *Tractatus*, dans le t. V de la *Bibl. PP. Gall.*

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Préface I

LIVRE I. — La société civile païenne 1

Introduction . . . . ib.

Chap. I. — Principe et but de la morale sociale antique . . 2

§ 1. Le bonheur . . . . ib.

§ 2. L'État 7

§ 3. Les citoyens. Les étrangers. Les riches 13

§ 4. L'amitié. La vengeance 17

Chap. II. — La famille 24

§ 1. Les femmes. Le mariage . . . . ib.

§ 2. L'amour. Les hétaires et le concubinat 39

§ 3. L'adultère et le divorce 47

§ 4. Les enfants. La puissance paternelle 54

§ 5. L'éducation 61

Chap. III. — Les classes laborieuses 66

§ 1. Le travail . . . . ib.

§ 2. La pauvreté. Les pauvres 71

§ 3. Les esclaves. L'esclavage en général 81

§ 4. Manière de traiter les esclaves 89

§ 5. Occupations des esclaves. Histrions. Gladiateurs . 96

Chap. IV. — Conséquences et exceptions. 116

§ 1. Décadence de la société antique . . . . ib.

§ 2. Opinions plus pures 120

Chap. V. — Rapports de la morale antique avec le paganisme. 128

§ 1. Impuissance morale du paganisme . . . . ib.

§ 2. Affaiblissement des croyances religieuses 136

Conclusion 142

LIVRE II. — La société religieuse chrétienne 145

Chap. I. — Principes fondamentaux de la morale sociale chrétienne . . . . ib.

§ 1. Le royaume de Dieu et son fondateur . . . . . . ib.

§ 2. Les apôtres et l'Église apostolique 163

Chap. II. — La société chrétienne en général et dans ses rapports avec l'État. 188

§ 1. Égalité. Amour fraternel . . . . ib.

§ 2. Rapports de la société chrétienne avec l'État antique. 196

Digitized by Google

Pages.
CHAP. III. — La famille 202
§ 1. Les femmes. Le mariage . . . . ib.
§ 2. Les enfants 221
CHAP. IV. — Les classes laborieuses 228
§ 1. Le travail. L'artisan libre. . . . . ib.
§ 2. Les esclaves. 232
§ 3. Les gladiateurs et les histrions 248
CHAP. V. — Les pauvres et les malheureux 255
§ 1. Les richesses et la pauvreté . . . . ib.
§ 2. La bienfaisance chrétienne envers les indigents en général 264
§ 3. Les veuves et les orphelins 281
§ 4. Les opprimés et les captifs 283
§ 5. Les malades. 290
CHAP. VI. — Les ennemis 298
§ 1. Les ennemis personnels. Les malfaiteurs . . . . ib.
§ 2. Les étrangers. La guerre 303
Conclusion 310
LIVRE III. — Transformation de la société civile par l'influence de l'esprit chrétien 314
CHAP. I. — Lutte de l'esprit chrétien et de l'esprit païen . . ib.
§ 1. Caractère général de l'influence chrétienne sur la société païenne . . . . ib.
§ 2. Obstacles que rencontre l'influence chrétienne . . 316
CHAP. II. — Moyens par lesquels l'influence chrétienne s'est exercée 326
§ 1. Les apologies et les prédications . . . . . . ib.
§ 2. L'exemple des chrétiens 343
§ 3. La charité des chrétiens envers les païens. . . . 346
§ 4. Part du stoïcisme dans l'influence de la charité . . 355
CHAP. III. — Adoucissement des idées et des sentiments chez les philosophes païens 360
§ 1. Sénèque . . . . ib.
§ 2. Pline et Plutarque 382
§ 3. Epictète 392
§ 4. Marc-Aurèle. 401
CHAP. IV. — Adoucissement de la législation pendant la période païenne de l'Empire 408
§ 1. Influence de l'esprit chrétien sur les empereurs et les jurisconsultes . . . . ib.

Digitized by Google

Pages
§ 2. Les femmes et le mariage 417
§ 3. Les enfants en général. Les enfants pauvres . . . 421
§ 4. Les esclaves. 431
Chap. V. — Progrès de l'adoucissement des lois pendant la période chrétienne de l'Empire 439
§ 1. Les empereurs jusqu'à Théodose . . . . . . ib.
§ 2. Les femmes. Le mariage 448
§ 3. Les enfants 459
§ 4. Les esclaves. 462
§ 5. Les pauvres et les malheureux 473
Chap. VI. — Réaction de l'esprit païen sur les mœurs de la société chrétienne. — Conclusion 481
Notes. 499
Liste des auteurs cités. 502

ERRATA.

P. 23, ligne 2, au lieu de *le dédain*, lisez *un dédain*.
— 42, note, au lieu de 1524, lisez p. 524.
— 43, note 2, au lieu de *Theodata*, lisez *Theodota*.
— 48, note 3, au lieu de *supro*, lisez *stupro*.
— 50, ligne 7 d'en bas, au lieu de *les connaissances*, lisez *la connaissance*.
— 63, note 2, les deux derniers mots sont ὅδε οἴεται.
— 125, note 2, au lieu de *solus*, lisez *scelus*.
— 127, ligne 4 d'en bas, au lieu de *les notions de ces règles*, lisez *ces notions et ces règles*.
— 331, ligne 13, au lieu de *à souffrir*, lisez *à tout souffrir*.
— 341, ligne 3, au lieu de *des objections*, lisez *les objections*.
— 344, ligne 8 d'en bas, au lieu de *Libanus*, lisez *Libanius*.
— 352, ligne 14 d'en haut, au lieu de *poëtes*, lisez *goëtes*.
— 394, ligne 16 d'en haut, supprimez la virgule entre *que chez*.
— 407, ligne 2 d'en haut, au lieu de *sa nature*, lisez *la nature*.
— 416, ligne 14 d'en haut, ajoutez *douteuses* après *les choses*.
— 431. Au lieu de § 5, lisez § 4.

Digitized by Google

Digitized by Google